

**О. В. ЯЗОВСКАЯ**

# СТАНОВЛЕНИЕ ЯПОНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Учебно-методическое пособие



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

О. В. Язовская

# СТАНОВЛЕНИЕ ЯПОНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Учебно-методическое пособие

Рекомендовано методическим советом УрФУ  
для студентов, обучающихся по программе бакалавриата  
по направлениям подготовки 47.03.01 «Философия»,  
47.03.03 «Религиоведение», 46.03.01 «История»,  
41.03.03 «Востоковедение и африканистика»

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
2017

ББК Ю3(5я)я7  
Я407

**Р е ц е н з е н т ы:**

кафедра зарубежного регионоведения, политологии  
и восточной философии факультета Евразии и Востока  
Челябинского государственного университета  
(заведующий кафедрой кандидат философских наук,  
доцент М. Г. Смирнов);

А. Б. Невелев, доктор философских наук, профессор,  
профессор кафедры философии  
Челябинского государственного университета

**Н а у ч н ы й   р е д а к т о р**

А. В. Перцев, доктор философских наук, профессор

**Язовская, О. В.**

Я407      Становление японской философской мысли : учеб.-метод.  
пособие / О. В. Язовская ; [науч. ред. А. В. Перцев] ; М-во  
образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. –  
Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2017. – 163 с.

ISBN 978-5-7996-2187-2

В учебно-методическом пособии конспективно освещаются основные вехи развития японской философской мысли в рамках трех религиозных течений (синто, буддизма и конфуцианства) и первые шаги японской философии в качестве академической дисциплины конца XIX в. В качестве материала для самостоятельной работы представлены отрывки религиозных и философских текстов, иллюстрирующих развитие наиболее значимых идей и концепций. К каждой рассматриваемой теме прилагаются контрольные вопросы для подготовки к семинарским занятиям и список рекомендуемой литературы.

Предназначено для студентов, изучающих Дальневосточный регион в курсах по истории философии, истории религий, культурологии и регионоведения.

ББК Ю3(5я)я7

*На обложке:*

каменный фонарь в храме Ёсида-дзиндзя (г. Киото);  
фото О. В. Язовской (2013)

# ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора .....	5
Введение .....	7
<b>1. Философская мысль в Японии: возникновение понятия, влияние религиозного синкретизма</b>	
1.1. Общий характер становления философии .....	10
1.2. Особенности религиозного синкретизма .....	14
1.2.1. Становление религиозного синкретизма .....	17
1.2.2. Синкретичные учения в эпоху Эдо .....	18
Нагата Хироси о проблеме становления японской философии .....	20
<b>2. Синтоистские истоки философской мысли</b>	
2.1. Основы вероучения синто .....	28
2.2. Мифологическое наследие .....	32
2.3. Историческое развитие синто .....	37
Оно Ясумаро о записи японской мифологии .....	42
Ёсида Канэтомо о единственном синто .....	50
<b>3. Развитие философской мысли в японском буддизме</b>	
3.1. Основы японского буддизма .....	61
3.2. Философские взгляды средневековых буддийских школ .....	65
3.2.1. История становления буддизма в Японии .....	65
3.2.2. Учение школы Сингон .....	67
3.2.3. Учение школы Тэндай .....	68
3.2.4. Канон школ Дзёдо и Синсю .....	69
3.2.5. Учение Нитирэна .....	70
3.2.6. Учение дзэн-буддизма .....	71
Учение о Чистой земле в представлениях Гэнсина .....	74
Рассуждения Догэна о принципах дзадзэн .....	80
<b>4. Влияние конфуцианских идей на развитие японской философской мысли</b>	
4.1. Восприятие конфуцианских идей в Японии .....	86
4.1.1. Основные конфуцианские положения .....	86
4.1.2. Распространение конфуцианства в Японии .....	89

4.2. Развитие неоконфуцианства: от принятия до отвержения .....	92
4.2.1. Основные положения учения Чжу Си .....	92
4.2.2. Распространение чжусианства в Средние века .....	95
4.2.3. Неоконфуцианство в эпоху Эдо .....	97
4.2.4. Возврат к традиции в Школе национальных наук .....	98
Хаяси Радзан о добродетелях .....	101
Мотоори Норинага о Пути Японии .....	107
<b>5. Развитие философской мысли в XIX в.</b>	
5.1. Знакомство с западноевропейской философской традицией .....	117
5.2. Жизнь и философские взгляды Фукудзава Юкити .....	121
5.3. От эстетической мысли –	
к эстетике как философской дисциплине .....	124
5.3.1. Принципы и категории японской эстетической мысли .....	124
5.3.2. Развитие эстетической мысли в XIX в. ....	133
5.3.3. Жизнь и философские взгляды Окакура Какудзо .....	135
Фукудзава Юкити о сущности цивилизации .....	138
Окакура Какудзо о чайном искусстве .....	144
Именной указатель .....	159

## От автора

В курсах истории философии почти не уделяется времени на рассмотрение региональных философских традиций, в частности японской философской мысли. Считается, что японская философия, основанная на буддийском и конфуцианском наследии, ближе, скорее, к мировоззрению, чем к строгому философскому знанию. С историко-философской точки зрения обращение к японской мыслительной традиции позволяет расширить и даже переосмыслить восприятие философии в целом, а также дает возможность глубже понять японское культурное своеобразие.

Предлагаемое учебно-методическое пособие предназначено для студентов философских, исторических, регионоведческих и востоковедческих специальностей, в учебных курсах которых затрагиваются вопросы религиозных и духовных представлений Дальнего Востока. Цель пособия – кратко охарактеризовать основной круг тем, определивших своеобразие японской философской мысли.

Философские размышления в Японии часто довольно тесно связаны с религиозными представлениями, что, безусловно, затрудняет освоение данной традиции, и в связи с этим данное учебно-методическое пособие ставит следующие задачи:

- определить понятие философии в контексте японской культуры;
- охарактеризовать особенности религиозного синкретизма;
- рассмотреть наследие национальной религии синто и основных религиозных учений, его сформировавших;
- проанализировать основные идеи буддизма и представить философское осмысление данной традиции различными японскими школами;
- осветить основные положения конфуцианства и неоконфуцианства, а также прояснить развитие данных идей на японской почве;
- познакомить читателей с первыми шагами академической философии в Японии конца XIX в.

К каждой главе прилагаются контрольные вопросы, список рекомендуемой литературы и текст/тексты для самостоятельной работы, репрезентирующие наиболее важные аспекты рассматриваемой темы. Впервые для ознакомления на русском языке публикуются отрывки из сочинений Ёсида Канэтомо, Гэнсина, Хаяси Радзана и Фукудзава Юкити. К текстам тоже даются вопросы для самостоятельной проработки.

За помощь в переводе сочинения монаха Гэнсина, а также за первичную вычитку рукописи мы благодарим нашего супруга Дмитрия Олеговича Кузьмина. За помощь в подборке рекомендуемой литературы и конструктивную критику мы выражаем признательность Челябинскому отделению Ассоциации японоведов в лице Натальи Юрьевны и Максима Георгиевича Смирновых.

## ВВЕДЕНИЕ

Долгое время в мировой и даже в самой японской традиции философская мысль не признавалась как самобытное явление. Самоопределение японской философии осложнялось, прежде всего, отсутствием строгой терминологии. Сам термин «философия» начинает активно употребляться лишь в XIX в. Но отсутствие термина не означает отсутствия философской мысли, которая к началу XX в. насчитывала по меньшей мере тысячелетнюю традицию и фигурировала под названием размышлений *сисо* или учений *кё*. Поскольку развитие японской философской мысли шло, в первую очередь, в тесной взаимосвязи с религиозными представлениями, такими как синто, буддизм, конфуцианство и даосизм, это вызывало трудности в рассмотрении ее как самостоятельного философского направления.

На протяжении VI–XIX вв. японские мыслители писали на разные темы, так или иначе связанные с сосуществованием религий, государственным устройством, поисками спасения, нравственными и эстетическими идеалами. Так, тему религиозного синкретизма, благодаря которому стало возможным функциональное единство различных конфессий, затрагивали сторонники буддийских школ Сингон и Кёгон, а затем представители школы Оёмэйгакуха, академии Кайтокудо и основоположники учения Сингаку.

Обоснованием идеи императорской власти и утвердившегося государственного устройства занимались составители древних мифологических сводов, а последующие представители синтоистской традиции, наоборот, больше внимания уделяли богословским размышлениям по поводу значимости тех или иных божеств *ками* (например, основатели таких школ синто, как Рёбу синто, Исэ синто, Ёсида синто, Ёсикава синто, Суйка синто). Основатель Ёсида синто Ёсида Канэтомо предпринял наиболее удачную попытку объединения и ситематизации синтоистских представлений, положив в основу синто даосские воззрения о Пути.



В большей степени соответствующими западной средневековой философской традиции были размышления мыслителей буддийских школ. Поиски онтологических оснований мира, поиски спасения, разработка и обоснование буддийской догматики – это те темы, которые затрагивались подвижниками таких школ, как Сингон, Тэндай, Дзёдо и Синсю, Нитирэн и Дзэн. Тысячелетнее осмысление буддизма принесло свои плоды в виде оригинального японского учения о Чистой земле Будды Амида, к которому, так или иначе, обращались сторонники различных буддийских направлений. Также новаторством стало переосмысление китайской традиции чань-буддизма в японском учении Дзэн, которое развивали в школах Нихон-Дарума, Риндзай и Сото. Это учение получило наибольшее распространение и сыграло в дальнейшем немаловажную роль в становлении японской художественной и эстетической традиции.

Конфуцианские идеи общественного устройства и социального порядка (как классическое учение Конфуция, так и более позднее учение Чжу Си) также нашли свое развитие на японской почве. Но отношение к конфуцианству было неоднозначным. Так, поддержкой и развитием конфуцианской традиции занимались представители школы Асикага и далее школы Сюсигакуха, а критикой – представители школы Янмин и школы Когакуха. А благодаря полному отрицанию конфуцианских идей возникла концепция о Пути Японии школы Кокугаку, которая является первым оригинальным учением, основанным исключительно на национальных источниках: древних мифологических сводах, первых поэтических антологиях и классике японской литературы.

Последний период, после которого можно вести речь о существовании японской философии, основанной на западноевропейских образцах, относится к XIX в. – времени больших государственных и идеологических преобразований. Мыслителей того периода волновала дальнейшая судьба страны, приемлемость прогресса, место Японии в новом мире. Так, вопросы развития цивилизации и воспитания разрабатывали представители общества «Мэйрокуся», к которым относился и японский просветитель Фукудзава Юкити. Конструированием традиции японского искусства зани-

мались Эрнест Феноллоза и Окакура Какудзо, последний стал глашатаем японских эстетических представлений на Западе. Отдельно стоит отметить такого мыслителя, как Ниси Аманэ, который приложил немало усилий для создания терминологического аппарата и перевода ряда новых, в том числе и философских, понятий на японский язык. Собственно его перу принадлежит перевод слова «философия» как *тэцугаку*, от которого ведет отсчет академическая философская традиция в Японии.

Безусловно, осмысление религиозных традиций и размышления реформаторов Мэйдзи еще не являются философией в строгом ее понимании, они лишь предвещают интеллектуальный бум, произошедший в Японии в XX в. Тем не менее без рассмотрения предыстории вопроса трудно будет понять причины возникновения тех или иных направлений, определивших своеобразие японской философской мысли.

# **1. ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ЯПОНИИ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПОНЯТИЯ, ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА**

## **1.1. Общий характер становления философии**

Представления о японской философии как об отдельной традиции долгое время не находили отклика, поскольку и сами японские мыслители не относились к своим размышлениям, как к универсальному явлению, а воспринимали их как явление национальное. И тем не менее японская культура имеет большой корпус текстов и даже практик, которые так или иначе можно отнести к философским.

Философская мысль во всех странах Востока глубоко религиозна и долгое время пребывала в тесной взаимосвязи с религиозными учениями. Так, на японскую философскую мысль сильное влияние оказали течения, пришедшие из Китая и Индии, – буддизм, конфуцианство и даосизм. А также, безусловно, в философских размышлениях нашли свое отражение и представления национальной религии синто.

Если попробовать в общем виде обозначить характерные особенности японской философской мысли, то к ним можно отнести неразделимость в онтологическом понимании субъекта и объекта, а также представление о неразделимости мира. Основным способом конструирования японской традиции является заимствование. Различные концепции переосмысляются, преломляются сквозь призму японских реалий и становятся частью национального знания. Японские мыслители не боялись сочетать различные философские представления, легко комбинируя их в зависимости от своих целей, а также воспринимать новые идеи.

Важным для развития японской философии является утилитаризм. Если та или иная концепция применима в практическом

плане, то она будет рассмотрена и принята, а все ненужное отброшено. Развитие идет не от теории к практике, а от практики к теории. На протяжении истории человечества государство очень часто выступало двигателем развития философской мысли. Руководствуясь утилитарными целями, в разные эпохи разные государственные лидеры поддерживали и развивали те или иные философские системы, поскольку они помогали сохранять существующее государственное устройство.

Благодаря такой взаимосвязи государства и философии особое место в рассуждениях японских мыслителей занимает социальная тематика: значение различных сословий, их роль в развитии государства, позже – представления о едином народе и его взаимосвязи с императором. Японской философской мысли присуща антропоцентричность, в ней отсутствует индивидуальность, нет западного представления о «Я». Антропоцентричность актуализируется через существование в коллективе и обществе. Индивидуализм понимается как ошибка, поскольку первичным является не индивидуум, а общество. Остаться вне общества – значит умереть.

Японский язык и, соответственно, японское мышление контекстуальны. Поэтому для обозначения философских размышлений в прошлом употреблялось несколько терминов. Словом «кё» называли то или иное религиозное учение. Далее появилось слово «сисо», которое переводится как мысль или размышления, затем слово «тэ-цугаку» – философия. В соответствии с развитием терминологии развитие японской мысли можно разделить на три этапа: религиозные учения – религиозные, социальные и философские размышления – философия, построенная через призму западных образов.

**Кё – учение.** В японском языке есть отдельное слово «религия», но оно появилось только в XIX в. и не имело большого хождения. В восточных представлениях религии соответствуют социально-философские и этические учения, рассказы о том, как нужно жить. Слово «кё» – составляющая терминов «санкё» – три верования, к которым относятся синто или даосизм, буддизм и конфуцианство, «буккё» – буддизм и «дзюкё» – конфуцианство.

Первыми предпосылками становления философской мысли в Японии можно считать знакомство с конфуцианским учением, привезенным из Кореи с дипломатической миссией в начале V в. н. э., и знакомство с учением буддийским, которое появилось на островах в 552 г. Учение Конфуция стали преподавать в специальных академиях под руководством учителей из Китая. Собственно этико-политическое учение дополняли также представления космологического характера даосского толка, основанные на концепции «инь-ян», что стало толчком к переосмыслению заморских учений и развитию самостоятельных размышлений. Это мировоззренческое разнообразие вкупе с национальной религией синто впервые попытался применить принц Сётоку Тайси (574–622) в своем сочинении «Наставления в семнадцати статьях» (604).

Становление японской философской и этической мысли шло по мере усвоения мировоззренческих представлений конфуцианства и буддизма, в которых наблюдается единство религиозных и философских взглядов. И как раз тесная связь с религиозными размышлениями формировала начальную рефлексию. К тому же по буддийским представлениям философствование являлось необходимым шагом на пути к просветлению, и написание трактатов о постижении Будды становилось одним из способов обретения желаемого религиозного опыта. Постепенно именно буддийское учение, отгнав мало понятное широким массам конфуцианство, приобретает наибольший вес и к X в. занимает лидирующее положение в качестве инструмента духовного развития. К началу эпохи Эдо, уже после установления в стране мира, японская мысль смещается на социально-политические темы и обретает форму размышлений сисо.

**Сисо – мысль, размышление, концепция.** Размышления о религии, истории, политике, экономике и обществе – суть понятия «сисо». Эти размышления не обладали строгой системой, их авторы лишь выражали свою позицию по тому или иному вопросу. Данное понятие наиболее точно отражает недифференцированный характер философской мысли, существовавшей в Японии вплоть до второй половины XIX в.

Основное развитие размышлений типа сисо приходится на эпоху Эдо, когда в стране был установлен внутренний мир, отграниченный от остальных стран политикой изоляционизма. Особую роль в это время вновь начинает играть конфуцианство, но уже в новой трактовке Чжу Си. Движущая идея этого течения заключалась в том, что для морального самосовершенствования необходимо постижение истинной природы вещей. В противовес классическому толкованию возникает еще несколько ответвлений конфуцианского учения.

Обилие конфуцианских течений привело мыслителей того времени к желанию выявить самостоятельный японский взгляд на идеальное общество. Это желание и стало причиной появления на рубеже XVII–XVIII вв. Школы национальных наук (школы Кокугаку), целью которой было посредством исследования древних памятников литературы обнаружить свидетельства о специфическом Пути Японии. Деятельность школы Кокугаку заложила основу эстетической теории, а также стала начальным этапом формирования национального самосознания.

Также заслуживает внимания и деятельность школы Мито XVII–XIX вв., которую считают наследницей Школы национальных наук. В школе Мито изначально большое внимание уделялось развитию исторического знания посредством составления много томной энциклопедии «История Великой Японии». А в дальнейшем школа Мито занималась развитием национального самосознания, и представители этой школы сформулировали концепцию национальной сущности кокутай, которая легла в основу государственной идеологии эпохи Мэйдзи. Следующим шагом в развитии японской мысли станет переход к собственно философии.

**Тэцугаку – философия.** Термин «тэцугаку» появляется в эпоху Мэйдзи (вторая половина XIX в.), и вводит его один из просветителей этой эпохи Ниси Аманэ для обозначения западных философских учений, которые стали активно изучаться в то время. В период модернизации на Запад за знаниями отправляют целые делегации молодых специалистов, в том числе и для знакомства

с корпусом фундаментальных философских сочинений (например, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля и др.).

Более широкое распространение данное понятие получило после Второй мировой войны. Поскольку под тэцугаку подразумевали именно западные учения, многие японские мыслители, начиная с Накаэ Тёмина, утверждали, что философия как таковая в их культуре отсутствует.

И тем не менее самостоятельная философская традиция в Японии существовала и развивалась начиная с конца XIX в. Так, появляются первые просветительские концепции и представления о Японии как о цивилизации. Прошлые буддийские и конфуцианские учения переосмысляются сквозь призму западных представлений. Японские мыслители вбирали знания европейской философии и старались применить ее к японским реалиям и мыслительным шаблонам. В конечном итоге это привело к появлению философии восточного образца.

## **1.2. Особенности религиозного синкретизма**

В своем становлении японская философская мысль прошла период религиозного синкретизма, в котором переплелись различные религиозные направления. Эклектичность их идей и способность вбирать в себя различные концепции впоследствии стала инструментом развития размышлений сисо и далее философии тэцугаку.

Японский синкретизм, основанный на взаимосвязи синто, буддизма и конфуцианства, наиболее полно был представлен в Средние века. Впервые о возможности гармоничного сосуществования трех этих учений заговорил принц Сётоку Тайси, политический деятель VII в. при дворе императрицы Суйко, в своем сочинении «Наставления в семнадцати статьях», где была заложена основа синкретизма. Сётоку Тайси сравнивает синкретичное сосуществование религий с растущим деревом: синто является его стволом, буддизм – ветвями, а конфуцианская этика – зеленой листвой.

Подобное единство религиозных учений служит основой истинного расцвета государства. Такая позиция, способствующая укреплению власти, стала определяющей для дальнейшего развития японской мысли.

Схематично религиозный синкретизм может быть представлен в виде моделей. Их построением занимаются современные немецкоязычные исследователи традиционных японских религий. Так, Клаус Антони утверждает, что синкретизм основывается на функциональном разделении религий, где каждая из них отвечает либо за религиозные практики, либо за государственное регулирование, либо за этические вопросы (рис. 1).

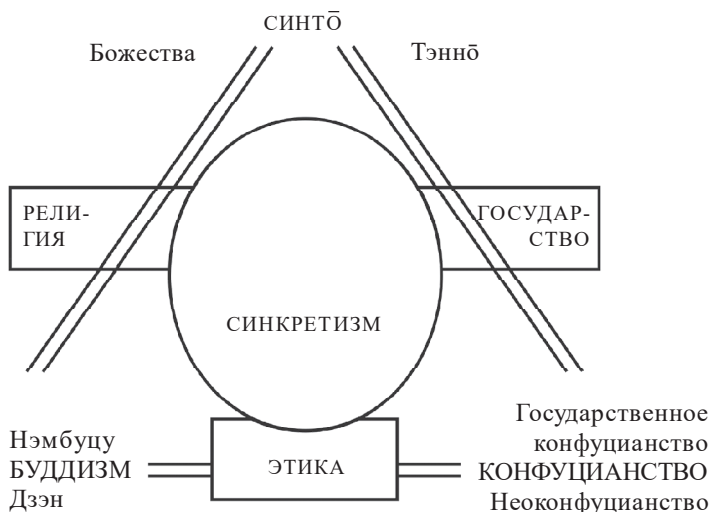


Рис. 1. Модель религиозного синкретизма Клауса Антони.  
Приведено по: Antoni Klaus. *Shintō // Grundriß der Japanologie*.  
Wiesbaden, 2001. S. 122

Как видно из модели К. Антони, конфуцианство, существовавшее при императорском дворе, отвечало за вопросы управления и поддержания иерархии, а неоконфуцианство – за вопросы этики. Буддизм меньше, чем конфуцианство, связан с государственным управлением, в большей степени он относится к областям религии



и этики, причем религиозными вопросами занимаются в буддизме типа Нэмбуцу, а этические вопросы представлены Дзэн-буддизмом. Синто в данной модели объединяет сферы религии и государства. В религиозном плане речь идет о представлениях и культах божеств *ками*, а в государственном – о культе и значении института императора (Тэннō).

Развивая идею К. Антони, Бернхард Шайд видоизменяет модель религиозного взаимодействия и предлагает основывать ее не на распределении функций религий в сферах общества, а на распределении функций традиционных ценностных представлений (рис. 2).



Рис. 2. Модель религиозного синкретизма Бернхарда Шайда.  
 Приведено по: Scheid Bernhard. Zusammenfassung: Das traditionelle religiöse Weltbild Japans // Religion in Japan – ein Web-Handbuch.  
 Wien, 2017. URL: [http://www.univie.ac.at/rel\\_jap/an/Grundbegriffe/Weltbild](http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Grundbegriffe/Weltbild)  
 (дата обращения: 10.11.2017)

В модели Б. Шайда конфуцианство отвечает за определение национальной идентичности, когда затрагивает тему взаимоотношений императора и подданных, и за морально-этическую ориентацию, обращаясь к вопросам добродетели. Буддизм, в свою оче-

редь, пересекается с конфуцианством в области морально-этической ориентации, когда затрагивает вопрос о карме и заповедях, и сталкивается с синто, когда различные буддийские секты предлагают свои пути спасения. И, наконец, представления о божественном статусе императора в синто служат основой формирования национальной идентичности, а представления о божествах *ками* направляют религиозный поиск спасения.

Обе модели в большей степени присущи традиционной японской культуре. Возможность появления религиозного синкретизма связана не только с терпимостью каждого учения к учениям других конфессий, но и со степенью его разработанности. Так, в конфуцианстве изначально больше внимания уделялось этическим вопросам, в буддизме большее развитие получили антропологические представления, а в аграрных культах синто – вопросы коллективного сосуществования. Именно благодаря подобному функциональному разделению религиозный синкретизм и смог просуществовать довольно длительное время, что также позволило избежать войн на религиозной почве.

### **1.2.1. Становление религиозного синкретизма**

Конфуцианство и буддизм проникли в Японию вместе с переселенцами из древнекорейских государств. Начальное знакомство с китайскими религиозными учениями в Корее происходило в III–IV вв. Здесь стали появляться школы, где велось обучение государственных чиновников, строились буддийские монастыри, а к середине VI в. формируется церковная иерархия. И как раз VI в. – первой половине VII в. континентальная культура начинает свою экспансию в Японию. Через эмигрантов из Кореи новые учения постепенно укореняются в народной среде, и правящим кругам древнего государства Ямато оставалось только смириться с этим фактом.

В дальнейшем шла адаптация буддизма к японским реалиям, в особенности устанавливалась взаимосвязь буддизма и религии синто. Буддийские монахи участвовали в создании синтоистского пантеона, синтоистские священнослужители занимались структу-

рированием древних мифов, и их совместная работа сформировала из разрозненных культов синто как целое, которое можно было состыковать с буддийскими концепциями. Синто не исчезло на фоне буддизма, а заняло свое место в духовной жизни общества.

В начале эпохи Хэйан появились различные виды слияния концепций синто и буддизма в форме синкретичных учений. Так, синтоистские божества служили охранными божествами буддийских храмов или же понимались как буддийские святые бодхисаттвы, вплоть до получения богиней солнца Аматаэрасу статуса Будды посредством ряда перерождений. Например, Кукай (774–835), основатель буддийской школы Сингон, делал акцент на культе Будды Вайрочана как символа космической Вселенной, а богиня Аматаэрасу объявлялась им аватаром данного Будды. Мистические ритуалы школы Сингон, магическо-символическая связь будд и божеств *ками* представляют собой один из вариантов синкретизма.

Другая ведущая буддийская школа, Кэгон, чье формирование приходится на VIII в., сделала столичный храм Тодайдзи центром объединения религий, в частности синто и буддизма. Главным принципом синкретизма выступал принцип *хондзи суйдзяку*: синтоистские божества признавались буддами в их перерождениях, что обеспечивало равноправный статус божеств и будд. Данный подход заложил основу Рёбу синто, или же синто двойного пути, где синтоистские и буддийские представления больше не находились в оппозиции. Невыразимость буддийских представлений соединялась с образностью синто: буддийские священники принимали участие в синтоистских праздниках *мацури* и мистериях *кагура*. Этот вид синкретизма поддерживался императорским домом.

### 1.2.2. Синкретичные учения в эпоху Эдо

Синкретичные учения сохранялись и в эпоху Эдо. Прежде всего – в противовес усилившимся конфуцианским учениям. Так, в XVII в. получила свое развитие школа, основными представителями которой были Накаэ Тодзю (1608–1648) и Кумадава Бандзан (1619–1691). Школа Оёмэйгакуха поддерживала единство синто,

буддизма и конфуцианства, а также углубила идею синкретизма в стремлении сблизить этические, гносеологические и онтологические представления и снять дихотомию субъекта и объекта. Главной доктриной этой школы являлась концепция тождества знания и действия, теории и практики. Постигание истины признавалось возможным только посредством самоуглубления, а не исследования законов вещей. Добродетель сыновней почтительности признавалась основой всех пяти добродетелей, заключенных в сердце, которое, в свою очередь, понималось как воплощение Небесного принципа в человеке.

Также ярким примером осмысления в XVIII в. религиозного синкретизма является деятельность академии Кайтокудо в Осаке. В задачи этой академии входило создание этической системы, объединяющей все сословия общества и отрицающей предопределенность моральных норм. Также в сферу интересов академии Кайтокудо входили вопросы теории познания, для ученых было важно установить применимость полученных знаний в практике повседневной и общественной жизни. Например, Томинага Накамото (1715–1746) занимался исследованиями буддизма, конфуцианства и синто посредством метода исторического критицизма и сформулировал теорию риторических формул, к набору которых могут быть сведены все религиозные учения. Миура Байэн (1723–1789) разрабатывал теорию бинарности природных явлений, которые состоят из внешней формы и не-формы как внутреннего процесса, а также ставил вопрос о критериях объективного знания. Ямагата Банто (1748–1821) вслед за Байэном придерживался представления об относительности человеческого познания. Но при этом оба мыслителя все же признавали возможным применение результатов познания в практической жизни.

Еще одним примером синкретичного учения, совместившего идеи конфуцианства, буддизма и синто, является учение Сингаку (учение о познании сердца), основанное Исида Байган (1685–1744). Экономическая деятельность торговцев, самого низшего сословия в Японии той эпохи, приравнивалась в его учении к духовной практике, где обнаруживается истинная человеческая природа, которой

присущи такие качества, как бережливость и честность. Эти представления легли в основу японской трудовой этики, согласно которой труд понимается не только как естественное предназначение и долг перед семьей и государством, но и как самостоятельный путь самосовершенствования.

### **Контрольные вопросы**

1. Какие понятия связаны с философскими представлениями в Японии?
2. В чем состоит суть религиозного синкретизма?
3. Благодаря чему стало возможно формирование религиозного синкретизма?
4. Какие синкретичные учения были представлены в японской философской мысли в Средние века?
5. Какие синкретичные учения были представлены в японской философской мысли в эпоху Эдо?

### **Рекомендуемая литература**

*Китагава Дж. М.* Религия в истории Японии / Дж. М. Китагава. – СПб. : Наука, 2005. – 588 с.

*Козловский Ю. Б.* Современная буржуазная философия в Японии / Ю. Б. Козловский. – М. : Наука, 1977. – 216 с.

*Мещеряков А. Н.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм (проблема синкретизма) / А. Н. Мещеряков. – М. : Наука, 1987. – 192 с.

*Нагата Х.* История философской мысли в Японии : [пер. с яп.] / Х. Нагата. – М. : Прогресс, 1991. – 416 с.

*Сакаия Таити.* Что такое Япония? / Т. Сакаия. – М. : Партнет Ко Лтд. : ИТАР-ТАСС, 1992. – 336 с.

### **Нагата Хироси о проблеме становления японской философии**

*Нагата Хироси (1904–1947) считается одним из крупнейших философов марксистского толка довоенной Японии. Занимался исследованиями марксистско-ленинской теории и был организатором Общества по изучению марксизма. Внес также*

значительный вклад в исследование истории японской философской мысли, наиболее известный его труд на данную тему – «История философской мысли Японии» (1938). В этой книге Нагата Хироси провел систематизацию исторического развития японской философии с XVII в. по XIX в., наибольшее внимание уделив неоконфуцианству. Ниже приведен отрывок из указанного произведения, характеризующий особенности философии в Японии.

### **Характерные особенности японской философии и ее развитие до периода Токугава\***

Хорошо известны слова Накаэ Тёмина о том, что у нас в Японии нет философии. Между тем несомненно, что в прошлом развитие японской философской мысли в общем шло в русле чжусианства. Наша древность не знала такого взлета мысли, какой был в Греции в эпоху от Фалеса до Аристотеля, в Древнем Китае во времена «мудрецов ста школ», в Индии – в период от философии упанишад, шести систем и до расцвета различных школ, начиная с буддийских. Не возникало у нас и в средние века таких идейных систем, как христианская теология, связанная с именем Фомы Аквинского, как систематизированные философские учения Китая времен династии Сун и Мин, как буддийская философия махаяны, представленная Нагарджуной, Васубандху, Ашвагхошей. Капиталистическая Япония, восприняв европейскую мысль, должна была заново начинать свою духовную жизнь.

Такая неразвитость философской мысли Японии обусловлена прежде всего *отсталостью* ее исторического развития. В течение долгого времени Япония была отсталой страной по сравнению со «Срединным Цветком» – Китаем, а затем по сравнению с капиталистическими державами Европы и Америки. Разумеется, поэтому, прежде чем в Японии могла *сформироваться* идеология на уровне передовых стран, она должна была быть *привнесена* сюда

---

\* Нагата Х. История философской мысли в Японии : [пер. с яп.] / общ. ред. и вступ. ст. Ю. Б. Козловского. М. : Прогресс, 1991. С. 31–36.

из передовых стран. Вот почему существенной характерной особенностью истории японской философской мысли является недостаточное развитие в ней творческого начала и оригинальности.

Безусловно, *культуры прошлого* еще не обладают подлинно интернациональным характером. К примеру, феодальная культура не может освободиться от местной ограниченности, а буржуазная – от национальных (этнических) особенностей. Поэтому усвоение культуры передовых стран отсталыми происходит, как правило, не путем полного устранения *элементов отсталой культуры* последних, а путем наслоения новых элементов культуры на уже имеющиеся или путем соединения этих новых элементов с теми, которые есть. В этом отношении история общественной мысли нашей страны не исключение; при проникновении китайской общественной мысли, а затем идеологии европейского капитализма не могли не возникнуть разного рода модификации на основе соединения новых и уже существовавших в Японии идейных течений. Различные по содержанию и форме синто-буддийский, синто-конфуцианский, синто-конфуцианско-буддийский синкретизмы – классические и самые значительные тому примеры. Взять хотя бы именуемый «Путем древних» возрожденный синтоизм, вроде бы очищенный от иноземных идей; он, по сути дела, подготовлен и взращен на почве идеологии, привнесенной извне. Ну а наши древние классические книги, отличающиеся, как считается, своей уникальностью, на самом деле изобилуют разнообразным идейным материалом китайского происхождения.

Между тем наличие модификаций, связанных с усвоением отсталыми странами идейных течений передовых стран, имеющих более высокий уровень развития теоретической мысли, отнюдь не свидетельствует о *творческом* характере общественной мысли отсталых стран. Иначе говоря, это не означает, что повышается теоретический уровень мысли таких стран, углубляется и расширяется познание ее представителями объективных истин; в *теоретическом* отношении данная общественная мысль не становится более ценной по сравнению с той первоначальной, которая была до ее модификации. Напротив, чем выше степень модификации

этой общественной мысли и, следовательно, удельный вес *специфических черт*, тем меньше общественная мысль обретает характер *всеобщей человеческой культуры*, тем незначительнее становится ее объективная истинность, теоретическая ценность и, следовательно, универсальность. В самом деле, именно поэтому синтоизм, считающийся нашим исконным «Путем», отличается низкий уровень теоретической мысли по сравнению с учениями процветавших в периоды Хэйан и Камакура буддийских школ, несших в себе многие черты, характерные для *мировой религии*, а также отличается отсутствие в нем *как веровании* элемента всеобщности. По этой же причине в буржуазных научных кругах гораздо более ценят прямой перенос на японскую почву различных разновидностей немецкого идеализма и попытки их эклектического синтеза, чем обоснование при помощи современного немецкого идеализма собственно японских учений.

Таким образом, в нашей стране, до сих пор отсталой, не возникло теоретически значимой философской мысли, которой можно было бы гордиться при сопоставлении ее с философией передовых стран. Эта особенность развития японской общественной мысли нередко отождествляется с ее творческим характером. Иначе говоря, модификация идейных течений передовых стран в действительности оказывается не чем иным, как простым переплетением передового и отсталого, пусть и при большем удельном весе передового. На самом деле эта модификация не носит творческого характера. Вот почему история японской общественной мысли не выйдет из младенческого возраста до тех пор, пока не достигнет уровня развития истории передовой мысли или даже не презойдет его во многих отношениях.

Во-вторых, философская мысль в Японии, возникнув в виде *религиозной мысли*, долгое время не отделялась от религии, ей не доставало опоры на науку, которая могла бы обогатить ее развитие. Это и обусловило слабость развития философской мысли. Конечно, если речь идет о философии идеалистической, она не может быть полностью независимой от религии: идеалистическая философия не что иное, как рафинированная вера, разжиженная религия.



Тем не менее и в идеалистических учениях четко различаются случаи, когда такие учения являются толкованиями и апологетикой религиозных догм и неотступно за этими догмами следуют, и, напротив, когда в сознании философов формируются в *конечном счете* религиозные идеи, но со свободной от догм точкой отсчета. В первом случае разум, так сказать, следует за верой, во втором, напротив, вера оправдывается перед судом разума. Таким образом, если, имея в виду второй случай, применить к нему выражение «отделение или независимость философии от религии», то можно говорить о независимости философии от религии в Древней Греции, в Древнем Китае. При этом необходимо подчеркнуть, что указанная независимость философии от религии может вылиться в материализм, а если иметь в виду идеализм, то о такой независимости можно говорить в том смысле, что во многих случаях это независимость от *традиционных* верований, иначе говоря, она выражает критическое к ним отношение.

Между тем то, что в Японии заслуживает рассмотрения в качестве философской мысли, возникло в виде *буддийских* доктрин, как религиозный идеализм. Причем, подобно тому как в средневековой Европе философия была служанкой христианства и занималась не более чем апологией религии, философская мысль в Японии и гораздо позже длительное время продолжала существовать в виде буддийских теорий и синтоистских учений, сформировавшихся под влиянием буддизма и конфуцианства.

Обретшая силу в период Токугава конфуцианская мысль утвердила самостоятельность разума по отношению к вере. Однако эта самостоятельность не могла иметь того значения, какое имело отделение философии от религии в Европе в начале Нового времени. В Европе отделение философии, совершившееся в форме возвращения к древней культуре – реставрации классики (Ренессанса), – означало победу разума, духа науки, поскольку древняя европейская культура являлась культурой, основанной на суверенности человеческого разума, а это отделение опиралось на достижения *естественных наук*, типичными представителями которых являлись Коперник и Галилей. Конфуцианство же, занимавшее

господствующее положение в идейном мире периода Токугава, не опиралось на новые естественно-научные достижения. Оно возникло, как мы увидим далее, скорее как идеология, наиболее подходящая для сохранения феодального строя нового типа, трансформировавшегося в строго обозначенную классовую структуру, нежели в результате прогресса науки – прогресса производительных сил, в основе своей обусловившего научный прогресс. Японское конфуцианство не углублялось в вопросы познания природы, а развивалось исключительно как этическое мировоззрение. Следовательно, в противоположность философии Возрождения, которая включала в себя тенденции материалистического развития, японское конфуцианство, как это было с самого начала в Китае, теоретически обосновывало религию – почитание неба, поклонение духам и божествам – и нередко соединялось с синтоизмом (Хаяси Радзан, Ямадзаки Ансай, Кумадзава Бандзан). Закономерным результатом того, что такого рода учения не основывались на исследовании природы и естественных науках, как это было в философии Возрождения, стало стремление – и в этом особенность – твердо придерживаться классических книг и закреплённых авторитетом традиций вместо свободного исследования, а поэтому во многих случаях по своему содержанию такие учения представляли собой всего лишь скучное повторение различных китайских доктрин.

Далее следует отметить, что движение за «древнюю науку» – а именно в конфуцианстве и «национальной науке», – нередко отождествлявшееся с Ренессансом по формальному признаку возрождения классики, по своему теоретическому содержанию также представляло собой феномен возрождения *древних заблуждений*. Ведь, во-первых, оно не опиралось на характерное для Ренессанса реформаторское познание природы, а, во-вторых, классика в конфуцианстве и особенно в «национальной науке» не обладала в отличие от греческой классики богатством содержания и не была чревата научным знанием.

Ростки же мировоззрения Нового времени в Японии связаны с систематическим усвоением проникавших с Запада естественных наук. Однако ростки эти в эпоху феодализма прорастали, конечно,

неравномерно, их быстрый рост наблюдался с начала периода Мэйдзи. Не говоря уже о том, что в процессе этого роста обозначился отпечаток японских особенностей, благодаря чему он скоро обернулся для философии тем, что она стала отражать черты не современного ей сознания.

Итак, в силу указанных обстоятельств философия в Японии, как и научная культура вообще, по своему идейно-теоретическому содержанию не заслуживает особого внимания, если ее оценивать по критериям истории мировой общественной мысли. Вот почему, имея в виду изучение истории японской философской мысли с точки зрения возможности усвоения *идейного наследия* прошлого современной передовой мыслью, можно сказать, что это изучение не представляет сколько-нибудь значительной ценности. В отношении исследования различных теоретических аспектов познания человеком природы, исследования исторического развития философских категорий, а именно исследования *истории человеческого познания*, изучение японской философии имеет ничтожное значение по сравнению с изучением богатого по содержанию развития древнеиндийской и китайской философии, не говоря уже о европейской. Тем не менее можно указать на следующие причины, почему изучение истории японской философии не будет пустой тратой времени.

Во-первых, выяснение того, каким образом *история японского общества* сама по себе отражается в его идеологии, и в частности в истории философии, каким образом первая обуславливает последнюю и проникает в ее сферу, — неперемнное условие всестороннего понимания истории Японии.

Во-вторых, выяснение того, каким образом складывалась идейная ситуация в современной Японии, следовательно, понимание *исторического прошлого, которое конденсируется и сублимируется* в современной общественной мысли, или, говоря другими словами, всестороннее постижение сущности современной общественной мысли (ведь если в конечном счете все явления не осмысляются *исторически*, невозможно в полной мере постичь их суть), — одно из необходимых условий ее понимания и критики.

В-третьих, выяснение на основе *сравнительного исследования* истории идеологий того, какой вид принимают в Японии *общие закономерности модификации идеологий*, будет полезно и для более детального понимания этих общих закономерностей, реализующихся в тех или иных специфических условиях. Да и история японской общественной мысли как одно из специфических проявлений общих принципов модификации идеологий отнюдь не теряет своего значения (как и история Японии сама по себе представляет большой интерес как специфическая форма проявления общих законов человеческой истории).

### **Контрольные вопросы к тексту**

1. Какими особенностями характеризовалось становление японской философии? В чем состояли преимущества развития философии в Японии, а в чем – ее недостатки?
2. Что, по мнению Нагата Хироси, стало толчком к развитию японской философской мысли?
3. С чем Нагата Хироси связывает возникновение японского «Нового времени»? На какой период оно приходится и каковы были его предпосылки? Какие причины помешали этому событию наступить раньше?

## 2. СИНТОИСТСКИЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

### 2.1. Основы вероучения синто

Поскольку практически вплоть до XIX в. синто не было сведено в единое учение, а существовало лишь в виде разрозненных локальных традиций, в нем отсутствовала разработанная и обоснованная теология. Синто в большей степени направлено на практику и единение общины. И тем не менее можно назвать ряд понятий, которые выступают связующим звеном всех представлений о божественном и взаимодействии с ним.

Главное понятие синто – понятие *ками*. Данное слово принято переводить как «божество», хотя четкого определения не существует. *Ками* могут быть как человекоподобными божеествами, так и духами без индивидуальных особенностей. Божеества либо отвечают за разные сферы существования (боги моря, леса, растений и т. п.), либо являются божеествами-создателями, либо выступают покровителями отдельных областей и территорий, племен и родов. Есть божеества, покровительствующие ремеслам и промыслам, например рыболовству, плотничеству и т. п. В целом *ками* существует огромное множество.

Исследователь и комментатор мифологического свода «Кодзики» Мотоори Норинага указывал на то, что *ками* именуются божеества неба и земли, чьи истории представлены в древних мифах; также *ками* – это их духи-тама, которые пребывают в святилищах. *Ками* могут быть людьми, зверями и птицами и всей природой в целом. *Ками* называется все, что обладает исключительными качествами и внушает трепет. Стоит отметить, что в синто особенно подчеркивается связь людей и божееств, так как считается, что люди были рождены богами и являются их потомками.

В японском мировосприятии в каждом явлении и вещи, в цветке, камне, в человеке, в животных и т. д. присутствует духовное начало. Все одухотворено и обладает жизнью. Согласно японской мифологии вся природа была рождена божественной парой Идзанаги и Идзанами. Отсюда и представление о том, что любой вещи, даже выглядящей неподвижной и мертвой, в той или иной степени присуще живое начало, любая вещь в той или иной степени является *ками*.

Необходимо уточнить, что, по синтоистским воззрениям, понятие жизни не связано с дыханием. Японское слово «тама», которое обычно переводится как «дух», «душа», не является однокоренным со словом «дыхание». Представления о душе связаны со светом, который ею испускается, и с каплевидной и шарообразной формой (*тама* в японском языке обозначает шар). Отсюда и особое почитание японцами скал и камней подобной формы.



Рис. 3. Традиционные символические изображения души *тама*  
(Накорчевский А. А. Синто. 2-е изд., испр. и доп. СПб. : Азбука-классика :  
Петербургское востоковедение, 2003. С. 84)

Т а м а – второе по важности понятие в синто. Это энергия жизни, разлитая по всему миру. Чем выше концентрация *тама*, тем большей силой обладает ее носитель, и, соответственно, тем он необычнее и тем в большей степени вызывает трепет и восхищение. Поэтому в синто в качестве объектов почитания выбираются необычные деревья или камни, водоемы и даже горы, например гора Фудзи.

Чаще всего эти необычные предметы или явления именуют *ками*. Наиболее необычные из них получают собственное имя

и становятся индивидуальными *ками*. Индивидуальных *ками*, обладающих высокой концентрацией энергии жизни, называют божествами, и именно они фигурируют в мифах и легендах. И все же в синто почитается именно жизненная сила, которая находится в божествах-ками или в безымянных духах-ками. *Тама* разлита по всему миру, но в большей степени присуща сущностям *ками*.

В целом *ками* можно разделить на четыре вида. Есть мифологические божества, речь о которых идет в древней мифологии. Есть исторические божества, которые появились в ходе исторического развития верований в духов природы и духов предков. Иностранные *ками* – это переосмысленные в синто божества других конфессий, так, например, некоторые буддийские бодхисаттвы стали в синто божествами *ками*. К четвертой группе принадлежат народные безымянные духи, природные духи и духи-предки, которые связаны с несистематизированными верованиями. В классических представлениях все божества подразделяются на небесных, земных и бесчисленных.

Наиболее значимой категориальной парой в синто является **противопоставление грязного и чистого**. Для японских божеств чистота (*харэ*) – необходимое состояние, и этого же состояния они ожидают от людей. Чистота должна быть всеобъемлющей: от внешней чистоты вещей, причем довольно конкретной (например, отсутствие пыли), до чистоты помыслов. Еще в период Асука императоры требовали от своих чиновников чистоты сердца, прямоты и правдивости. Из этих представлений вытекает и понятие истинности – *макото*, которое переводится также как правильность, отсутствие искривленности. В то же время *макото* – наиболее чтимая и чуть ли не единственная этическая категория, которая была сформулирована в верованиях синто. *Макото* понимается как правдивое, искреннее и неживое сердце.

Чистое и светлое воспринимается через отрицание, как свободное от загрязнений *кэгарэ* и грехов *цуми*. И в данном случае снова духовно-этический аспект не отделяется от материального, все загрязнения и нарушения отражаются на душе *тама*: ее поверхность может быть загрязнена, свету будет сложно проходить, и его лучи

искривятся. Чистая душа – светлая и светящаяся, а также правдивая и правильная, а скверна, зло и ложь загрязняют ее.

Представление о загрязнениях *кэгарэ* связано с восприятием нечистого. Загрязнениям подвергаются при контакте со смертью и кровью и всем, что связано и ассоциируется с ними. Запрещен не только прямой контакт с загрязнениями, но и произнесение нечистых слов в священных местах. В храмы нельзя приходить с незажившими ранами, а всем участникам войн необходимо сначала очиститься. Негативное восприятие смерти в синто привело к тому, что оборотной стороной жизни, вплоть до погребальных обрядов, стали заниматься буддийские священнослужители.

Если понятие *кэгарэ* относится в большей степени к индивидуальной загрязненности, то в категорию греха *цуми* попадают деяния, представляющие опасность для общины. К грехам причисляются и нарушения системы сельского хозяйства, и нарушения общественных норм. Грех здесь предстает проблемой не индивидуальной, а общественной и может даже приобретать государственное значение. Исправление греха возможно только посредством ритуалов синто. Например, ритуалы, которые проводит японский император как верховный жрец синто, связаны с очищением страны и возвращением гармонии.

Поскольку сохранение чистоты – необходимое условие жизни, загрязнения и грех должны быть устранены. Механизм возвращения гармонии можно представить следующим образом: если *кэгарэ* и *цуми* не удалось избежать, то возникшие искривления требуется исправить, а методом исправления являются омовение *мисоги* в случае *кэгарэ* и очищение *хараи* в случае *цуми*.

Помимо божеств *ками* еще одним важным элементом синтоистского учения является фигура императора Тэнно. Неизменной позицией всех синтоистских школ по этому вопросу было признание императора не только потомком богини солнца Аматаэрасу, верховного божества пантеона, но и живым богом на земле. Фактически это выражалось в том, что император был и остается верховным жрецом синто, и существует целый комплекс обрядов, которые он должен выполнять в течение всего года



для поддержания мира и гармонии в стране. Также в связи с этим, в отличие от китайской традиции, важно сохранять непрерывность династии. Даже несмотря на отречение от божественного статуса в середине XX в., император остался символом Японии. Благодаря синто императорская власть стала мировоззренческой основой японского общества и опорой государственности.

## 2.2. Мифологическое наследие

Японская мифологическая традиция берет свое начало с ритуальных практик и культов древней Японии. Но в большей степени ее уникальность заключается в том, что мифы древних японцев дошли до современников в виде записанных мифологических сводов, составленных еще в VIII в. С помощью сводов разрозненные природные культы приобрели общую основу, что позволило укрепить религию синто.

Записи мифологических сводов предшествовали: зарождение и распространение письменности китайского образца (ок. VII в.), формирование единого государства Ямато и в связи с этим его стремление закрепить свои позиции на архипелаге. Именно создание единой мифологической традиции стало инструментом идеологического объединения и легитимации установившегося государственного устройства.

Первым из сохранившихся историко-мифологических сочинений стал **свод «Кодзики»**, составленный в 712 г., в котором история государства изложена в виде истории появления и укрепления наиболее могущественных родов, в первую очередь рода императорского. Согласно составителю текста свода Оно Ясумаро, в задачу данного сочинения также входило устранение ошибок и разночтений в мифах и приведение летописей знатных родов к единому образцу. Можно сказать, что «Кодзики» были одним из способов закрепления власти императорского дома. Но, к сожалению, несмотря на всю свою значимость, данный свод не получил широкого распространения. Это связывают с тем, что в мифах не отражено

влияние буддизма и не каждый высокопоставленный род обрел своих мифологических предков. К примеру, в «Кодзики» не упоминается усиливающий свое влияние род Фудзивара, который отделился от рода Накатоми в VII в.

Тем не менее новому государству все еще требовался записанный корпус мифологической традиции, который появился уже спустя восемь лет после издания «Кодзики». **Свод «Нихон сёки»** увидел свет в 720 г. Текст свода уже был предназначен для публичного чтения при дворе. В «Нихон сёки» большее внимание уделялось событиям последних столетий, в частности влиянию буддийского учения, показывалось развитие нового государства и учитывалась новая роль рода Фудзивара. На первое место в «Нихон сёки» выходит концепт Японии как целостности вне сословных различий. Текст этого свода был составлен в подражание китайским летописям и заложил основу японской летописной традиции.

И все-таки своды «Кодзики» и «Нихон сёки» не стали сакральным центром японской культуры. По-прежнему не теряли значимости сюжеты о богине солнца Аматэрасу и о происхождении императорского рода. Но важная роль данных сводов заключалась в том, что они закрепляли положение знатных родов, чьи потомки представлялись проекцией божеств эпохи Богов и выполняли их функции.

С исторической точки зрения в мифологических сводах отражены три этапа развития религиозных представлений. Первый этап связан с магическими культами эпохи Яёй и последующим периодом курганов Кофун, когда наиболее значимыми были обряды земледельческого цикла. На втором этапе показано укрепление власти правителей государства Ямато, когда на первый план вышли обряды подчинения кланов новым правителям. На последнем этапе (VI–VIII вв.) мифологическая традиция окончательно переориентируется на политические нужды.

В содержательном плане мифология, представленная в сводах, может быть разделена на три цикла мифов. Космологический цикл повествует о событиях, происходивших на Равнине высокого неба и в царстве мертвых. В цикле Идзумо действие разворачива-

ется уже на земле, которой соответствует территория центральной Японии, часть нынешней префектуры Симанэ. В третьем цикле события происходят в местности Химука (нынешняя префектура Миядзакэ на о. Кюсю).

В первом цикле, космологическом, представлены сюжеты творения мира, творения японских островов и рождения главных божеств пантеона. Сюжет о творении мира излагается в сводах по-разному: в «Кодзики» он близок все же японской традиции, а в «Нихон сёки» отражено влияние китайских представлений. Творение мира в первом случае начинается с Неба, а во втором – с Земли. В дальнейшем сюжетную линию развивают божественные пары богов, перечисление которых заканчивается на прародителях японских островов Идзанаги (Влекущий к Себе) и Идзанами (Влекущая к Себе). После рождения островов появляются боги, формирующие ландшафт и придающие всему окружающему привычные формы гор, равнин, рек, трав, деревьев и т. п. Постепенно неупорядоченный хаос уступает место упорядоченному космосу, где правят божества *ками*.

Далее рассказывается о смерти богини Идзанами и путешествии Идзанаги в Страну мертвых. После этого путешествия рождаются верховные божества пантеона. Старшая дочь Идзанаги, Аматаэрасу, становится владычицей Равнины Высокого Неба и признается верховным божеством и покровительницей земледелия. Божество Цукиёми отправляется в Иной мир, а бог Сусаноо – на землю. На этом повествование о творении мира завершается.

Стоит отметить, что три потусторонних мира древнего японца – Равнина Высокого Неба, Страна мертвых и Иной мир – обладают свойствами мира земного и взаимопроникают друг в друга. Мир умерших предков не был отделен от мира живых непроницаемой стеной. В синтоистском сознании мир слит с человеком. Смена жизни и смерти воспринимается не как окончательная черта, а как переход из *ути* в *ёсо*, из домашнего мира во внешний. В этом смысле божества *ками* не рождаются и не умирают, а приходят и уходят в положенное время. Отсюда и специфическое восприятие творения мира как становления.

Продолжающаяся сюжетная линия фокусируется на взаимоотношениях Сусаноо и Аматаэрасу. Перед тем как отправиться на землю, Сусаноо решает попрощаться со своей сестрой и заключает с ней магический союз, подтверждая свои добрые намерения. Но затем Сусаноо, не успев покинуть Равнину Высокого Неба, совершает земные и небесные прегрешения, первые из которых связаны с нарушениями общественной жизни, а вторые – с нарушением ведения сельского хозяйства. Его поведение оскорбляет Аматаэрасу, и та скрывается в Небесном Гроته, погрузив тем самым весь мир во мрак. Все божества пантеона приложили усилия, чтобы вернуть ее обратно. После возвращения Аматаэрасу Сусаноо проходит через очистительные обряды, а в наказание его изгоняют с Равнины Высокого Неба.

Очередные главы сводов посвящены жизни Сусаноо на земле, они являются переходными по второму циклу мифов, циклу Идзумо, в котором главным персонажем становится бог Оокунинуси, потомок Сусаноо. В цикле Идзумо Оокунинуси – культурный герой и занимается благоустройством мира. Этому циклу мифов в мифологических сводах отдано не так много места. Представлены сюжеты сражения Сусаноо со змеем, его брак, появление Оокунинуси и его роль как божества – управителя земли, а также культурного героя, научившего людей ворожбе и целительству. Скудность данных сюжетов в общей канве текста объясняется потерей значимости этих мифов для традиции.

Третий цикл мифов начинается с прибытия на землю Ниниги, внука богини солнца Аматаэрасу, в качестве нового управителя страны. В мифах говорится о сошествии гонцов для подготовки приема нового правителя, затем о появлении Ниниги и передаче власти из рук Аматаэрасу. В ходе передачи власти новому правителю вручаются императорские регалии: нити с яшмами магатама, атрибуты Аматаэрасу, меч Кусанаги, который Сусаноо обнаружил в хвосте дракона, и зеркало, которым Аматаэрасу выманивали из Небесного Грота. Далее мифы повествуют о выборе жены для Ниниги. Посредством этого сюжета было дано объяснение человеческой смертности: Ниниги выбрал не Иванаги-химэ, деву Долговечности Скал, а Ко-но-хана-но-сакуя-бимэ, деву Цветения Цветов на Деревьях.

В дальнейшем повествование идет о приключениях детей Ниниги, двух братьях – рыбаке и охотнике. Братья обмениваются принадлежностями своих промыслов, но теряют удачу, а младший, охотник, теряет и сам рыболовный крючок и отправляется на его поиски в Морское Царство. Там он встречает морскую царевну, берет ее в жены и вновь завладевает крючком. После этого младший брат возвращается на землю и проучивает старшего, подвергнув его испытаниям. В результате старший брат отрекается от власти в пользу младшего. Главная задача этих сюжетов – обоснование наследования власти, а также объяснение причины разделения суши и моря, поскольку морская царевна из-за нарушения запрета была вынуждена вернуться в Морское Царство. Последний сюжет эпохи Богов посвящен рождению первого японского императора Дзимму, появившегося от брака младшего брата, охотника, и сестры морской царевны, которой было поручено остаться на берегу.

Отрывочный характер повествования, обилие вариантов мифов, которые представлены в «Нихон сёки», напрямую указывают на искусственный характер составления единой мифологической традиции. Но тем не менее посредством мифологических сводов была зафиксирована строго иерархичная система государственного пантеона. Переход от хаоса к космосу является общим мотивом японской мифологии, который был дополнен четко прослеживаемой преемственностью от богов – к императору, от Неба – к Земле. За счет этого император получил статус гаранта космического порядка.

После этого в сводах рассказывается о завоевании императором Дзимму центральной Японии, описывается укрепление его власти. Мифы сменяются легендами (например, о силаче Ямато Такэру, расширившем владения нового государства, или же о Ямато-химэ, перенесшей главное святилище Аматэрасу в район Исэ). Затем легенды переходят в хроники, в которых повествуется о черед японских императоров, войнах с Кореей, о принятии буддизма и конфуцианства. И своды начинают выполнять уже свою летописную функцию, их признают достоверными источниками по истории древней Японии.

### 2.3. Историческое развитие синто

Как отдельный комплекс верований синто стал осознаваться лишь с приходом буддизма. Тогда же и появилось слово «синто», в переводе означающее «путь богов», призванное отделить местные религиозные практики от нового учения. На всем протяжении своего развития синто долго находился в тени буддизма и развивался вместе с ним, став частью общего буддийского комплекса представлений.

Взаимодействие буддизма с местными божествами шло двумя путями: божества *ками* либо считались частью мира и круговорота жизни, либо их включали в пантеон местных защитников будд и буддийского учения от злых сил. Первым *ками* – защитником буддизма стал бог войны Хатиман. Император Сёму (724–749) обратился к нему при строительстве в 743 г. буддийского храма То-дайдзи, грандиозного деревянного сооружения тех лет, где была установлена пятнадцатиметровая статуя Будды Вайрочана (Сияющего, Солнечного). Как хранителя нового храма, бога Хатимана удостоили титула «Великий бодхисаттва». Сохранились и другие свидетельства содействия синтоистских божеств при строительстве буддийских храмов.

Следующий этап развития синто – движение горных отшельников (*ямабуси*), которое получило название Сюгэндо, «путь упрямых». Буддийские монахи, стремясь получить религиозный опыт, поднимались к божествам в горы и упражнялись в аскезе и магических практиках, чтобы обрести сверхъестественные способности. В этом движении переплелись синтоистские верования и буддийские и даосские практики. В социальном плане *ямабуси* играли связующую роль между людьми и божествами, поскольку к ним обращались за помощью в передаче просьбы для *ками* в непосредственной близости от их мест обитания, посещение которых было дозволено лишь посвященным.

Взаимодействовали с синто и первые японские буддийские школы Сингон и Тэндай, сформировавшие синкретичные учения на основе принципа *хондзи суйдзяку*. Согласно этим учениям синтоистские божества в круге перерождений становились буддами,

что обеспечивало равноправный статус божеств и будд. Следующий шаг – это создание в период Камакура «Санно итидзицу синто», или же синто единой реальности Горного Владыки. Данный вид синто разработали в школе Тэндай, в нем почитали божества горы Хиэйдзан, где располагался главный монастырь школы. Согласно синто единой реальности *ками* горы Хиэй троичен, и его ипостаси являются аватарой трех будд. Впоследствии троичность была представлена единством божества горы Хиэй, богини солнца Аматаэрасу и Будды Дайнити, где ведущая роль отводилась Аматаэрасу.

Вершиной влияния буддизма на развитие синто можно считать **Рёбу синто**, двухчастный синто. Данное учение складывается в религиозном центре в Исэ, где располагался главный храм богини солнца Аматаэрасу. Синтоистские практики здесь дополнились эзотерическим буддизмом. Два главных храма в Исэ были отождествлены с двумя буддийскими мандалами. Внутреннее святилище богини Солнца Аматаэрасу и Внешнее святилище богини Луны Тоёкэ стали пониматься как графические мандалы, демонстрирующие два аспекта просветления, которые образно воплощаются в будде Дайнити (Великом Солнце).

Начиная с **Ватараи синто**, или же **Исэ синто**, можно говорить о появлении самостоятельной синтоистской школы как реакции на господство буддизма. Развивая идеи Рёбу синто, служитель внешнего храма Ватараи Юкитада (1236–1305) по велению императорского двора написал сочинение «Тайные записи об именах богов двух императорских великих храмов в Исэ» («Исэ нисё котайдзингу синмэй хисё»), которое наравне с «Пятикнижием синто» считается программным произведением этой школы. Согласно новому учению божества Исэ являются духом будды Дайнити, единосущны ему и равноценны с другими буддами. Богиня пищи Тоёкэ из Внешнего храма стала отождествляться с первым божеством, появившимся после разделения неба и земли, и тем самым она оказывалась главнее богини солнца Аматаэрасу. Внешнее и Внутреннее святилища признавались равноправными. Эти взгляды нашли поддержку в Южном императорском дворе после реставрации

годов Кэмму (1333–1336), когда была частично восстановлена императорская власть. Идеи Ватараи синто отражены в «Записях об истинном престолонаследии божественных владык» («Дзинно сётоки») одного из сторонников императора Китабатакэ Тикафуса (1293–1354). Исэ синто, конечно, еще не освободилось от буддийского влияния, но попытка обосновать почитание японских божеств существенно повлияла на развитие синтоистской мысли.

Еще одной школой синто является **Ёсида синто**, единственный изначальный синто, основанный Ёсида Канэтомо (1435–1511), потомком древнейшего рода гадателей синто. Согласно этой школе в синто существует тайное учение в виде трех сокровенных божественных писаний, толкование которого и представил Ёсида Канэтомо в «Собрании главнейшего о словах и учении Единственного синто» («Юйицу синто мёбо ёсю»). В «Собрании...» говорится, что главным божеством является не богиня солнца Аматаэрасу, а Тайгэнсонсин, Божество Великого Основания, известное также как *ками*, которое существовало до разделения неба и земли и даже до возникновения космоса и принципа *инь* и *ян*, а значит, все другие *ками* – лишь его воплощение. Более того, воплощением Тайгэнсонсина выступают и будды, и бодхисаттвы, и *ками* – это основа, а будды – их проявление. Отсюда почитание Божества Великого Основания приравнивается к почитанию всех остальных божеств и ведет к просветлению. Учение Ёсида Канэтомо было разработано как исконно японская традиция, существовавшая еще до прихода иноземных учений, а само понятие «синто» стали вновь применять по отношению к культам *ками*.

Историческое развитие синто в эпоху Эдо сталкивается с возросшим влиянием конфуцианских идей. Ёсида синто постепенно теряет свои позиции, но тем не менее все три названные школы синто в культурной традиции сохраняются. В Новое время появляется еще несколько школ синто, к самыми крупным из них относятся Ёсикава синто, Суйка синто и Фукко синто.

**Ёсикава синто** был основан на традиции Ёсида синто, за тем исключением, что школу возглавил род Ёсикава. Ёсикава Корэтари (Корэтари) (1616–1694) прошел обучение и все четыре этапа



посвящения и стал наследником клана Ёсида. Но при передаче тайных знаний четвертую ступень посвящения преодолел только его сын, и род Ёсикава оказался хранителем тайны учения школы Ёсида синто. Следуя новым веяниям, старые знания подверглись влиянию неоконфуцианства. В новой версии учения главным божеством признается бог – творец земли Куни-но Токотати, его дух пребывает во всем материальном мире, но само божество не обладает материальной субстанцией. Куни-но Токотати приравнивается к неоконфуцианскому принципу абсолютного добра *ли*, который присутствует в сердце каждого человека. Данное утверждение закладывается в основу синтоистского представления о единстве людей и *ками*. Главной задачей каждого человека, идущего по Пути богов, становится реализация этого изначального единства, описываемого Ёсикава как первичный хаос. В дальнейшем учение Корэтару не получило практического развития.

**Суйка синто** разработал дзэнский монах Ямадзаки Ансай (1619–1682), получивший имя Суйка, составленное на основе концепции тайных синтоистских текстов, где утверждается, что расположение (*синсуй*) божеств достигается молитвой, а божественное покровительство (*мёга*) – посредством искренности. Ямадзаки прошел обучение во всех действовавших в то время школах синто, за счет этого он сумел скомпилировать имеющиеся знания и изложить японскую мифологию на языке неоконфуцианства. Согласно учению Ямадзаки первое место в пантеоне божеств занимает богиня солнца Амаэрасу, а поскольку она – предок императоров, синто и путь императора едины и являются истинным путем Японии. Главный моральный долг подданных – благоговейное отношение к императору, а также соблюдение общественной иерархии. Ямадзаки выступал с критикой конфуцианской идеи о смене императоров и считал, что отношения между вышестоящими и нижестоящими должны оставаться неизменными от сотворения мира. Взгляды Ямадзаки стали известны широкой публике благодаря его сочинению «Ветры, воды и травы (формулы) очищения Накатоми» («Накатомихараэ фусуйсо»). В указанном сочинении Ямадзаки в доступной форме изложил свое понимание синто: очищение

души и тела и почитание божеств позволят обрести счастье и единение с *ками*. Суйка синто ещё при жизни его основателя приобрел большую популярность. Также это направление развивали последователи Ямадзаки – Асами Кэйдзай (1652–1711) и Сато Наоката (1650–1719).

**Фукко синто**, Возрожденный синто, основывался поначалу на научных изысканиях представителей Школы национальных наук (школы Кокугаку). Школа Кокугаку стремилась очистить синто от влияний буддизма и конфуцианства, и ее деятельность позволила привести разрозненные синтоистские представления к единому целому. Главным систематизатором и глашатаем нового синто выступил последний представитель школы Хирата Ацутанэ (1776–1843), чьи сочинения носили в большей степени не научный, а проповеднический характер (подробнее о школе Кокугаку рассказано в четвертой главе данного пособия). В дальнейшем синто будет положен в основу идеологии нового государства, появившегося в период Мэйдзи, что прервет и исказит его развитие как самостоятельной религии.

### Контрольные вопросы

1. Какое политическое значение имел синто для Японии?
2. В чем состоит особенность японской мифологической традиции в отличие от мифологий других народов?
3. На какие школы подразделялось синто? Каковы были их особенности?
4. Как синто взаимодействовал с заимствованными учениями – буддизмом и конфуцианством?
5. Актуально ли учение синто для современной японской культуры?

### Рекомендуемая литература

Мифы Древней Японии: Кодзики. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – 256 с.

*Накорчевский А. А.* Синто / А. А. Накорчевский. – СПб. : Азбука-классика : Петербургское востоковедение, 2003. – 448 с.

*Оно Сокё.* Синто. Путь богов / Сокё Оно // Национальная религия японцев. Синто. – М. : Крафт+, 2008. – С. 53–150.

Синто – путь японских богов. В 2 т. Т. 1. Очерки по истории синто. – СПб. : Гиперион, 2002. – 704 с.

Энциклопедия синто. *Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности. – Вып. 26. – М. : РГГУ, 2010. – 310 с.

## Оно Ясумаро о записи японской мифологии

*Оно Ясумаро (?–723) был чиновником при императорском дворе с конца эпохи Асука по начало эпохи Нара. Получил известность как составитель первого мифологического свода «Кодзики» (712). В данном отрывке представлено предисловие к «Кодзики», где Оно Ясумаро кратко излагает свое представление о мифологическом прошлом, сообщает об обстоятельствах записи свода и поясняет содержание каждого свитка.*

### Предисловие Ясумаро\*

#### Глава 1

##### 1. Я говорю, Ясумаро:

В те времена, когда Хаос уже начал сгущаться, но еще не были явлены ни Силы, ни Формы, и не было еще ничему Имени, и ни в чем Деяния, кто мог бы тогда познать его образ?

2. Но вот настало впервые разделение Неба-Земли, и три божества<sup>1</sup> совершили почин творения; и раскрылись мужское и женское Начала, и Два Духа<sup>2</sup> стали родоначальниками всех вещей.

3. И вошел Он во мрак, и выступил на свет<sup>3</sup>; когда Он омыл глаза, солнце и луна пролили свой блеск; и поплыл Он, и погрузился в воды моря; и когда Он омывал свое тело, возникли небесные и земные божества.

4. Великое Начало – отдаленно и темно, и только на основе первоначальных учений познаем мы те времена, когда зачата была суша и порождены острова. Первоначало – далеко и скрыто, и только

---

\* Мифы Древней Японии: Кодзики / пер. со ст.-яп., предисл. и коммент. Е. М. Пинус. Екатеринбург : У-Фактория, 2005. С. 18–29.

опираясь на бывших мудрецов, мы проникаем в те времена, когда порождены были боги и поставлены люди.

5. И вот узнаем мы о том, что прикреплено было зеркало<sup>4</sup> и выплюнуты яшмы<sup>5</sup>; и что наследовали друг другу сотни царей; и что перекушен был меч<sup>6</sup>; и что рассечен был змий<sup>7</sup>; и как пото-му умножались мириады божеств<sup>8</sup>.

6. И учинили совет у Тихой Реки и умиротворили все Подне-бесье; повели беседу у Малого Берега и очистили всю Землю<sup>9</sup>.

7. Тогда бог Хо-но-Ниниги впервые сошел на вершину Такати<sup>10</sup>, и Небесный Владыка Каму-Ямато пересек страну Аки-цу-сима<sup>11</sup>.

8. Медведь-оборотень<sup>12</sup> выпустил свои когти, и был добыт небесный меч у Такакура; хвостатые существа представляли ему в пути, и большой ворон указал дорогу на Ёсину<sup>13</sup>.

9. Танцую рядами, уничтожили они мятежников; внимая пес-не, ниспровергли они врагов.

10. Был он<sup>14</sup> наставлен сном и воздал поклонение небесным и земным божествам, и так прославили его Мудрым Правителем; следил он<sup>15</sup> за дымом и оказал свою милость народу, и доныне зо-вется в предании Святым Государем.

11. Утвердил он<sup>16</sup> границы и просветил страну, и установил он законы в ближней Афуми; поверял он кабанэ и отделял удзи<sup>17</sup>, и пра-вил он страну в Дальней Асука.

12. И хотя медленный шаг и быстрый бег<sup>18</sup> у каждого были раз-ные; и хотя пышная роскошь и скромная простота у всех них были отличны; но не было ни единого, кто, созерцая старину, не улучшал бы нравы и обычаи, что уже приходили в упадок; или, наблюдая современность, не восстанавливал бы законы и учения, что уже близились к исчезновению.

---

<sup>1</sup> Амэ-но-ми-нака-нуси, Така-ми-мусуби и Ками-мусуби – «Троица» синтоизма, первые явленные божества.

<sup>2</sup> Первая божественная чета, творцы всего сущего – Идзанаги и Ид-занами.

<sup>3</sup> Указание на путешествие Идзанаги в подземный мир, его возвра-щение, очищение и возникновение при этом богов.

<sup>4</sup> Перед гротом, куда скрылась Амата́расу после столкновения с Сусаноо.

<sup>5</sup> Во время спора между Амата́расу и Сусаноо.

<sup>6</sup> Также во время спора между Амата́расу и Сусаноо.

<sup>7</sup> Богом Сусаноо, когда он сошел в страну Идзумо после изгнания с небес.

<sup>8</sup> По-видимому, потомки Сусаноо в Идзумо.

<sup>9</sup> Речь идет о ниспослании бога Такэ-мика-дзути в Идзумо и событиях на побережье Инаса. Земля была очищена от злых, враждебных Небу земных божеств.

<sup>10</sup> Сокращение от Такатиho в стране Химука (Хюга) на Цукуси (Кюсю).

<sup>11</sup> Поход Камму-Ямато-Иварэ-бико, впоследствии названного императором Дзимму, из Цукуси в Ямато. Аки-цу-сима – Ямато.

<sup>12</sup> Превратившееся в медведя горное божество, ниспославшее на дружины Дзимму и на него самого страх и болезни.

<sup>13</sup> Ёсину – позднееe Ёсино.

<sup>14</sup> Император Судзин.

<sup>15</sup> Император Нинтоку.

<sup>16</sup> Император Сэйму. Ближняя Афуми (провинция Оми) и Дальняя Асука – стилистические противопоставления.

<sup>17</sup> Император Ингё. Удзи – род, кабанэ – особые категории родов.

<sup>18</sup> Метафора: рассудительность и пылкость.

## Глава 2

13. И вот наступил светлый век Небесного Владыки<sup>1</sup>, который в Великом Дворце Киёмихара в Асука правил страной О-я-сима<sup>2</sup>.

14. Тогда Сокрытый Дракон воплотил в себе Великое Начало, и Непрестанный Гром отвечал временам<sup>3</sup>.

15. Услыхал он во сне песнь и помыслил, что свершит свои деяния; достиг он ночной воды и познал, что вступит во владение наследством<sup>4</sup>.

16. Но не исполнились еще небесные сроки, и вот – как цикада скрылся он в Южных Горах<sup>5</sup>; обращались к нему все люди и дела<sup>6</sup>, и вот – как тигр выступил он в Восточную Землю<sup>7</sup>.

17. И разом тогда вступил Император в колесницу, и перевалил через горы, и переправился через реки; и шесть дружин его грохотали, как гром; и три отряда поспешали, как молния<sup>8</sup>.

18. И копьа в руках их подъяли свою мощь, и смелые воины воспрянули, как дым; алые знамена сверкали посреди оружия, и жалкая свора<sup>9</sup> рассыпалась, как черепицы.

19. И не завершился еще круг дней<sup>10</sup>, как злые силы были очищены.

20. Тогда отпущены были быки, и кони отведены на отдых, и с победными кликами вернулся он в «Цветущее Лето»<sup>11</sup>; свернуты были знамена и отставлены метательные копьа, и с пляской и пением пребывал он в столице.

21. Было это в год Петуха, в месяц второй<sup>12</sup>; в Великом Дворце Киёмихара вступил он на небесный трон.

22. И в пути превзошел он Кэн-ко<sup>13</sup>; в Добродетели он был выше Сю-са<sup>14</sup>.

23. Тогда взял он Небесную Печать и стал править шестью небесными сторонами<sup>15</sup>; достиг он Небесного Владычества и овладел восемью пустынями<sup>16</sup>.

24. И воссел он на Надлежащее в двух Мировых Силах<sup>17</sup> и управлял Порядком пяти Стихий<sup>18</sup>.

25. И утвердил он божественный закон и поощрил тем добрые обычаи; распространил он светлые нравы и просветил тем страну.

26. И более того: море его мудрости было широко и необъятно, и глубоко погружался он в отдаленную старину; зеркало души его было светло и лучезарно, и ясно узрел он прошедшие времена.

---

<sup>1</sup> Император Тэмму. Дворец его Киёмихара находился в округе Такайти провинции Ямато, в Асука.

<sup>2</sup> Страна восьми островов (О-я-сима) – Япония.

<sup>3</sup> Сокрытый Дракон и Непрестанный Гром – метафорические обозначения наследника престола; здесь имеется в виду Тэмму. Смысл вышеприведенной фразы тот, что Тэмму был именно нужный человек, явившийся в нужное время. Последующее относится к его походу в 672 г. на принца Отомо, его победе над ним и его славному правлению (673–686).

<sup>4</sup> В ночь на 24 июля 672 г. Тэмму подошел к реке Ёко-гава в области Набари провинции Ига и гадал по черной туче: «Это знак, что государство будет расколото надвое. Но в конце концов все же я буду владыкой страны» (Нихонги, кн. XXXIII).

<sup>5</sup> В горах Ёсино, куда Тэмму незадолго до смерти Тэнти удалился как буддийский монах. Смысл сравнения: он ушел от мира, как цикада выходит из своей оболочки.

<sup>6</sup> Т. е. все люди склонялись на его сторону и все события ему благоприятствовали.

<sup>7</sup> Речь идет о походе Тэмму из Исэ в провинцию Мино.

<sup>8</sup> Дружины – дружины императора, насчитывающие каждая по 2 500 человек. Отряды – относится к войскам его приверженцев.

<sup>9</sup> Приверженцы принца Отомо (императора Кобун).

<sup>10</sup> Двенадцать дней.

<sup>11</sup> Метафорическое обозначение столицы.

<sup>12</sup> Тэмму вступил на престол на 27-й день второго месяца второго года своего правления (20 марта 673 г.).

<sup>13</sup> По-китайски Сянь-хоу, т. е. легендарный император Хуан-ди, «Желтый император», царствовавший между 2698–2598 гг. до н. э., образец государя-просветителя, основоположника культуры.

<sup>14</sup> По-китайски Чжоу-ван; имеется в виду знаменитый Вэнь-ван, образец идеального правителя.

<sup>15</sup> Север, Юг, Восток, Запад, Зенит (Небо) и НаDIR (Земля).

<sup>16</sup> Покорил окрестные варварские земли.

<sup>17</sup> Инь и ян, женское и мужское начала, два вида космической энергии в китайской философии. Выражение «воссесть» – метафора овладения, повелевания.

<sup>18</sup> Дерево, Огонь, Земля, Металл, Вода – пять элементов материальной природы.

### Глава 3

27. Тогда повелел Небесный Владыка: «До нашего слуха дошло, что императорские летописи и исконные сказания, кои находятся во владении различных родов, расходятся с правдой и истиной, и к ним примешалось множество лжи и искажений.

28. Если ныне не исправить эти ошибки, то не пройдет много лет, как смысл сказаний погибнет.

29. А они суть основа ткани государства и великий оплот монархии.

30. Посему нам угодно, чтобы были составлены и записаны императорские летописи, распознаны и проверены старинные ска-

зания, устранены заблуждения и установлена истина, и чтобы она была поведена грядущему потомству».

31. В то время жил придворный из рода Хиэда, по имени Арэ; лет ему было 28; был он вещь и прозорлив, и все, что видели его глаза, он рассказывал устами, и все, что касалось его слуха, он запечатлевал в сердце.

32. Посему император призвал Арэ и повелел ему затвердить наизусть родословную императоров и древние сказания былых времен.

33. Но проходило время и сменялись поколения<sup>1</sup>, а замысел еще не был завершен.

---

<sup>1</sup> Император Тэмму умер в 686 г.; ему наследовала его жена императрица Дзито. После ее отречения правил принц Кару, под именем императора Момму, до 707 г. Ему наследовала императрица Гэммё, или Гэммэй (707–715). При ней и были написаны «Кодзики».

#### Глава 4

34. Повергшись ниц, мыслю я о том, как ее величество императрица<sup>1</sup> обрела Единство и озарила свой дом<sup>2</sup>, как она постигла Триединство и преобразовала народ<sup>3</sup>.

35. Она правит в Пурпуровом Дворце, а добродетель ее простирается до мест, где ступают лошадиные копыта; она обитает в сокрытых покоях, а могущество ее сияет в дали, которой достигают носы кораблей.

36. Солнце всплывает, и умножается блеск; тучи рассеиваются, и нет дыма.

37. Летописцы не перестают отмечать счастливые предзнаменования: сросшиеся стебли и двойные колосья; месяца не проходит, когда бы не вносилась дань при непрестанных огнях и умноженных переводах<sup>4</sup>.

38. Должно сказать, что по славе она выше, чем Буммэй<sup>5</sup>; и по добродетели она превосходит Тэн-ицу<sup>6</sup>.

39. И вот сожалела она об ошибках в старинных сказаниях и желала исправить искажения в прежних летописях.



40. И в 18-й день девятого месяца четвертого года Вадо<sup>7</sup> повелела мне, Ясумаро, составить и записать древние сказания, которые Хиэда-но-Арэ, согласно императорскому приказу, затвердил наизусть, и представить их ей.

---

<sup>1</sup> Императрица Гэммё.

<sup>2</sup> Единство – власть над государством; дом – государство.

<sup>3</sup> Триединство – Небо, Земля, Человек.

<sup>4</sup> Речь идет о переводах с японского языка на какой-либо третий, а с этого – на язык прибывшего посольства. Такого рода переводы были в большом ходу в Китае. Сигнальные огни возвещали о прибытии иноземного посольства, в особенности если оно прибывало с моря.

<sup>5</sup> Буммэй (*кит.* Вэнь-мин) – детское имя императора Юй, основателя династии Ся, который царствовал с 2205 г. по 2197 г. до н. э.

<sup>6</sup> Тэн-ицу (*кит.* Тянь-и) – первоначальное имя императора Фан, основателя династии Шан; царствовал с 1766 г. по 1753 г. до н. э.

<sup>7</sup> 3 ноября 711 г. Вадо – название периода правления с 708 г. по 714 г.

## Глава 5

41. Повинуясь благоговейно сему приказу, я приступил к тщательному составлению.

42. Но во времена глубокой старины речи, равно как и мысли, были просты, и излагать сочинение и строить фразы одними китайскими знаками трудно.

43. Если излагать только при помощи «значений»<sup>1</sup>, то слова не будут соответствовать смыслу.

44. Если писать только при помощи «звуков»<sup>2</sup>, то изложение станет слишком длинным.

45. Поэтому я... употребляю в одной фразе и «звуки», и «значения».

46. То пишу об одном деле, пользуясь одними «значениями».

47. Затем там, где смысл слов был трудно различим, я освещал значение объяснениями.

48. Но легко понятное я, конечно, не разъяснял.

49. Затем там, где знаки «нити-ка» фамилии произносятся «ку-са-ка» или знак «тай» имени произносится «та-ра-си», – в подобных случаях я следовал без изменения исконному обычаю.

50. В общем летописи начинаются разделением Земли и Неба и кончаются светлым веком в Вохарида<sup>3</sup>.

51. События от бога Амэ-но-ми-нака-нуси до бога Хико Нагиса-такэ У-гая-фуки-аэдзу составляют первый свиток<sup>4</sup>.

52. События от Небесного Владыки Камму-Ямато Иварэ-бико до светлого правления Хомуда составляют второй свиток<sup>5</sup>; события от императора О-Садзаки до Великого Дворца Вохарида составляют последний свиток<sup>6</sup>.

53. Всего начертал я три свитка и благоговейно их преподношу. Я, Ясумаро, с истинным трепетом и истинным страхом склоняю главу, склоняю главу.

54. Двадцать восьмой день первого месяца пятого года Вадо<sup>7</sup>.

55. Первой степени пятого ранга, высшего разряда пятого класса О-но-Асоми Ясумаро<sup>8</sup> [«запись» сию] благоговейно подносит.

---

<sup>1</sup> Идеографическим способом, чисто китайским языком, как впоследствии были написаны «Нихонги» и другие исторические сочинения.

<sup>2</sup> Фонетическим способом, иначе говоря, заменяя каждый слог японского слова соответствующим по звуку китайским идеографическим знаком (японских слоговых национальных азбук тогда еще не существовало). Эта сложная система употребляется в «Кодзики» для ряда отдельных слов, для всех имен и во всех стихотворениях, встречающихся в тексте.

<sup>3</sup> Правлением императрицы Суйко, резиденция которой была во дворце Вохарида. Она умерла в 628 г.

<sup>4</sup> От сотворения мира до императора Дзимму.

<sup>5</sup> От Дзимму-тэнно до Одзин-тэнно, т. е. с 660 г. по 310 г. до н. э.

<sup>6</sup> От Нинтоку-тэнно до Суйко-тэнно, т. е. до 628 г. н. э.

<sup>7</sup> 9 марта 712 г.

<sup>8</sup> Положение в системе «табели о рангах» того времени; далее: О – фамилия, Асами – кабанэ, Ясумаро – имя.

## Контрольные вопросы

1. Носит ли развитие мифологического и легендарного прошлого в описании Ясумаро направленный характер? Какие идеи он старается подчеркнуть?

2. Каким предстаёт собирательный образ японского императора в данном извлечении из «Кодзики»?
3. Чем обосновывается необходимость записи японских мифов?
4. В чем проявляется политическое значение мифологических сводов? Как это отражено в представленном отрывке?

## **Ёсида Канэтомо о единственном синто**

*Ёсида Канэтомо (1435–1511) принадлежал к роду придворных предсказателей Урабэ и был священнослужителем синто в одном из храмов Киото. После перестройки храма, разрушенного в период междоусобиц, для восстановления своего влияния выступил с новым учением, которое должно было объединить предыдущие школы синто. Сочинения Ёсиды Канэтомо оказали сильное влияние на дальнейшее развитие традиции синто. Ниже представлены извлечения из трактата «Избранная суть толкования единственного синто» («Юицу синто мёбо ёсю»), написанного в 1485 г. в жанре вопросов и ответов и излагавшего основы нового учения. Приведенные фрагменты трактата посвящены основным формам синто, значению трех императорских регалий, духовным истокам единственного синто, взаимоотношениям синто с буддизмом и конфуцианством.*

### **Избранная суть толкования единственного синто\***

**В о п р о с.** На сколько ветвей можно разделить синто?

**О т в е т.** Синто был выражен посредством «взаимозависимого зарождения сущности и ипостаси» (Хондзяку-энги синто); синто был задуман в отношении «сочетания двух мандал» (Рёбусюго синто); и синто был назван «подлинным и исконным» (Гэмпон-согэн синто). Следовательно, есть три ветви синто.

---

\* *Yoshida Kanetomo. Prime Shinto // Sources of Japanese Tradition. Second edition. Vol. 1. From earliest times to 1600 / Compiled by Wm. Theodore de Bary, Donald Keene, George Tanabe, and Paul Varley. N. Y. : Columbia university press, 2001. P. 346–355. Пер. с англ. О. В. Язовской.*

В о п р о с. Какой синто был выражен посредством «взаимозависимого зарождения сущности и ипостаси»?

О т в е т. Он также может быть назван «синто, основанный на священной передаче святилищ». Здесь имеют место разного рода тайные передачи и устные толкования, происходящие в том или ином святилище и касающиеся его истории с первого воплощения (*кэгэн*), сошествия (*корин*) или ритуального призыва (*кандзё*) *ками* этого святилища. Родословные священнослужителей определяются как поколения тех, кто получил эти устные передачи тайных знаний. Кроме того, различного рода практики, ведущие к пониманию истинного характера сущности, определяются в соответствии с доктриной и учениями, которые принадлежат к тому, что называется Внутренним Очищением. В отличие от этого различные ритуалы и церемонии определяются обрядами, которые принадлежат к тому, что называется Внешним Очищением.

В о п р о с. Какая форма синто была задумана в отношении «сочетания двух мандал»?

О т в е т. По-видимому, она получила это имя в силу отождествления мандал Мира алмаза и Мира лона Внешнему и Внутреннему святилищам Исэ и уподоблением различных воплощений будды этих мандал божествам *ками*.

В о п р о с. Кто установил такое уподобление?

О т в е т. Четверо Великих мастеров: Дэнгё (Сайтё), Кобо (Кукай), Дзикаку (Эннин) и Тисё (Энтин). Что является причиной этого? Каждый из перечисленных мастеров – автор синтоистского писания, потому что полное понимание ими истинного значения Сингон позволяет им пробудить тайный смысл синто. Они смогли постичь то, что понятие Дай-Ниппон-коку (Великая Япония) соответствовало названию Истинного пребывания Махавайрочана (Дайнити), и, таким образом, были вдохновлены сочинить тайные толкования, основанные на мифологии. Каждый род эзотерического и экзотерического буддизма впоследствии вошел в [царство] синто, [и это привело к составлению] более пятисот писаний. Именно поэтому данную форму синто также называют «синто Великих мастеров». <...>

В о п р о с. Какая форма синто зовется «подлинной и исконной»<sup>1</sup>?

О т в е т. *Гэн* обозначает начало начал, предшествовавшее появлению инь и ян. *Хон* обозначает состояние, предшествовавшее появлению мысли. <...>

В о п р о с. А что означают *со* и *гэн*?

О т в е т. *Со* обозначает подлинный дух, предшествовавший разностороннему развитию энергии *ци*. Все феномены возвращаются к этому единственному началу. *Гэн* обозначает божественную функцию, именуемую как «смешивание с пылью и смягчение своего сияния». Это дает основу для блага всех живых существ. Отсюда и приведенный ниже отрывок:

*Со* указывает, что все явления вернутся к Единому.

*Гэн* раскрывает источник всех связей между живыми существами.

Таково Юицу синто, которое было передано  
с момента создания нашей страны.

В о п р о с. На каком свидетельстве из писаний основано это утверждение?

О т в е т. Три изначальных трактата являются основой учения, понятного непосвященным, а три сокровенных божественных писания лежат в основе эзотерического учения. Оба они составляют Юицу синто.

В о п р о с. Какие это три изначальных трактата?

О т в е т. К ним относятся хроника *Сэндай кудзи хонги*, составленная принцем Сётоку Тайси; свод *Кодзики*, составленный Ёно Ясумаро; и свод *Нихон сёки*, составленный Тонэри Синно по императорскому указу.

В о п р о с. Какие это три божественных писания?

О т в е т. К ним относятся «Сокровенное священное писание божественных изменений Небесного основания», «Сокровенное священное писание божественных сверхъестественных сил Земного основания» и «Сокровенное священное писание Божественных сил человеческого основания»<sup>2</sup>.

В о п р о с. Были ли эти писания явлены *ками* или же составлены мудрецами?

О т в е т. Они были явлены божеством *Ама-но кояне-но микото*<sup>3</sup>. В последующих поколениях они были переведены на китайский язык истинным господином Полярной звезды. С тех пор их и стали называть тремя божественными писаниями.

В о п р о с. Как следует понимать утверждение, что «изначальные трактаты являются основой учения, понятного непосвященным»?

О т в е т. Из этих трактатов можно почерпнуть знания о космогонии, происхождении и жизни поколений божеств *ками* и родословной императоров и министров. Эти знания и составляют учение, понятное непосвященным.

В о п р о с. Как следует понимать утверждение, что «эзотерическое учение строится на сокровенных божественных писаниях»?

О т в е т. Эзотерическое учение, основанное на божественных писаниях, указывает на постижимые разумом соотношения, отвечающие за деятельность Неба, Земли и человечества; три пути обретения знаний; три священных сокровища; и другие учения, с ними связанные. Отсюда и следующий отрывок:

Вероисповедания (*мё*) и обряды (*хо*) эзотерического учения называют Внутренним Очищением; практики и ритуалы учения непосвященных называют Внешним Очищением.

В о п р о с. Что подразумевается под Внутренним и Внешним Очищением?

О т в е т. Существуют два основных толкования этих понятий. Первое связано с частичным воздержанием и полным воздержанием; второе связано со священным пространством и священным местом, где проводятся ритуалы.

В о п р о с. Что означают понятия «частичное воздержание» и «полное воздержание»?

О т в е т. Частичное воздержание (*сансай*) относится к тем актам очищения, которые выполняются до и после завершения ритуала. Их называют начальным и конечным частичным воздержанием и соотносят с обрядами Внешнего [физического] Очищения. Полное воздержание (*мисай*) – это безукоризненное исполнение обряда с безмятежным умом и соблюдением шестеричного

запрета, как это определено кодексами и указами. Оно соотносится с обрядами Внутреннего [духовного] Очищения. <...>

В о п р о с. Что означают понятия «священное пространство» и «священное место»?

О т в е т. Место практики Внутреннего Очищения называется священным пространством (*сайджэ*); оно также зовется Внутренним пространством. Место практики Внешнего Очищения называется священным местом [*сайтэй*]; оно также называется Внешней стороной. <...>

В о п р о с. С чем связаны *юки* и *суки*?

О т в е т. Это подлинные названия священных залов, в которых вызывают к богам Неба и Земли. Отсюда и следующий отрывок:

Священное пространство для божеств небесных – зал *юки*.

Священное пространство для божеств земных – зал *суки*.

В о п р о с. Каково же происхождение этих двух залов, называемых *юки* и *суки*?

О т в е т. Эти залы возводятся государственными службами во время церемонии восшествия на престол нового императора, происходящей один раз в каждом поколении, этому ритуалу нет равных в нашей стране. *Юки* есть божественный зал для алтаря исконных духов десяти тысяч явлений (*бансодан*). *Суки* есть божественный зал для алтаря истоков всех живых существ (*сёгэндан*). <...>

В о п р о с. Что означают понятия «алтарь исконных духов» и «алтарь истоков»?

О т в е т. Эти понятия соответствуют двуединому аспекту (*рёбу*) Юицу синто. Поскольку они вышли из обращения мира непосвященных, позвольте мне для разъяснения использовать сравнение со школой Сингон<sup>4</sup>. Понятие «алтарь исконных духов [десяти тысяч явлений]» соотносится с мандалой Мира алмаза. А понятие «алтарь истоков [всех живых существ]» соотносится с мандалой мира Лона. Эти два алтаря отвечают истинному плану (*гэндзу*) Неба и Земли, инь и ян, основной форме (*хондзо*) внешнего и внутреннего святилища Исэ, наружному облику (*хёсо*) Внутренних и Внешних небес и скрижалям на дне океана (*кайтэй инмон*). <...>

В о п р о с. Какие это три императорские регалии?

О т в е т. Во-первых, это божественное зеркало, хранящееся в [зале] Оммэйдэн в императорском дворце. Во-вторых, это священный меч, скашивающий траву. В-третьих, это священные знаки Ясакани.

В о п р о с. Есть ли разница между этими тремя регалиями и десятью другими?

О т в е т. Эти три отличаются. О них каждый прочтет в пятой книге *Нихон сёки*.

Затем Аматаэрасу-оо-ками вручила Ниниги-но-микото изогнутую яшму Ясакани, зеркало Ята и меч Кусанаги.

Это и есть сокровища из вопроса.

В о п р о с. Но можно ли сказать, что существует различие между относительным и абсолютным или же между высшим и низшим, между тремя и десятью сокровищами?

О т в е т. Есть различие между относительным и абсолютным, но нет различия между высшим и низшим. Десять представляют духовное сокровище и пронизывают вселенную; и будучи относительными, они проявляют абсолютное. Из тройки же сокровищ первое наделено духом совершенным и полным, как и у всех десяти. Это зеркало Ята. Второе сокровище наделено теми же свойствами, что и десять. Это изогнутая яшма Ясакани. Эти три сокровища представляют абсолютное, но наделены относительным. Поэтому говорят, что существует различие между относительным и абсолютным, но не существует никакого различия между низшим и высшим. Духовная сила, которая обитает и в трех, и в десяти сокровищах, это, в конечном счете, то, что дает возможность править. Поэтому их и называют священным пространством (*ивасака*), где находится опора (*химороги*) божеств *ками*. Это то, что подразумевается под «непревзойденным духовным сокровищем». <...>

В о п р о с. И как вы можете доказать это непревзойденное качество?

О т в е т. Тайное знание передавалось в традиции Юицу син-то. Об этом также говорится в последней книге мифологической части *Нихон сёки*.



А Ама-но коянэ-но микото впервые божественным действием правил. И рек тогда Така-мимусупи-но микото свое повеление: «Я воздвигну для вас Небесные рощи-кумирни и Небесные каменные ограды-кумирни, а вы должны славить моего внука и служить ему. Вы, Ама-но коянэ-но микото и Путодама-но микото, возьмите Небесные рощи-кумирни, спуститесь с ними в Срединную Страну Тростниковых Равнин и там тоже восславляйте моего внука»<sup>5</sup>.

Таково свидетельство предания, согласно которому потомки Ама-но коянэ-но микото являются единственными получателями этого секрета.

В о п р о с. Что означает слово «синто»?

О т в е т. Понятие *син* обозначает основу десяти тысяч вещей на Небе и на Земле. Таким образом, его также можно определить как непостижимые инь и ян. Понятие *то* обозначает разумное обоснование всех видов деятельности. Как следствие, нет ничего ни в материальном мире, ни в мирах всего живого, среди одушевленных и неодушевленных существ, существ с энергией и без энергии, что не было бы сопричастно синто. <...>

В о п р о с. Что подразумевается под тремя основами?

О т в е т. Синто является основой Небес, он и основа Земли. Он также является основой человечества. <...>

В о п р о с. Если это так, то есть Путь Небес, Путь Земли и Путь человечества, и все это наделено синто?

О т в е т. Если Путь Небес не обладал бы синто, то не было бы никакого солнца, луны или звезд, не было бы никаких сезонов года. Без синто Путь Земли был бы лишен пяти активных аспектов и десяти тысяч явлений. Без синто человечество не имело бы ни жизни, ни порядка. <...>

В о п р о с. Что понимается под «восемнадцатикратным синто»?

О т в е т. Небо, Земля и человечество – каждый обладает шестикратным синто.

В о п р о с. В чем состоит шестикратный синто Небес?

О т в е т. Небо наделено синто совершенной исконной энергии. Добавьте к этому пять деятельных аспектов Небес, и так обретете шестикратный вид.

В о п р о с. В чем состоит шестикратный синто Земли?

О т в е т. Земля наделена посредством синто совершенным сообщением [с энергией небес]. Добавьте к этому пять активных аспектов Земли, и так обретете шестикратный вид.

В о п р о с. В чем состоит шестикратный синто человечества?

О т в е т. Человечество усиливается благодаря божественным превращениям. Что добавляет пять активных аспектов – это шестикратный синто. Совершенное сообщение осуществляется путем обретения возможностей с помощью сверхъестественных сил. И добавляет пять активных аспектов – это и есть шестикратный синто. Завершение жизни проходит путем обретения возможностей с помощью божественных сил. Что добавляет пять активных аспектов – это шестикратный синто. Юицу синто состоит из трех основ и восемнадцати частей. Все действия являются функцией синто в божестве-сердце.

В о п р о с. Откажется ли божество *ками* от благоволения, если в случае незначительного его почитания отсутствуют священные алтари трехкратного, девятикратного и восемнадцатикратного синто?

О т в е т. Любое одиночное почитание со сложными руками обязательно обеспечено тройным алтарем. Тем более если речь идет почитанию божества *ками*!

В о п р о с. Я оставляю вопрос о трех типах активных аспектов до более подходящего момента. Сейчас я бы хотел узнать значение понятия «обретение возможностей».

О т в е т. Понятие *кадзи* (здесь оно переводится как обретение возможностей) само по себе является выражением, произнесенным *ками*. Божества Такэмикадзути и Иваинуси выступили в качестве проводников и посланников для небесных божеств и сошли на землю для того, чтобы успокоить всех злых духов. И лишь затем на землю сошел августейший потомок солнечной богини. Благодаря этому божества Такэмикадзути и Иваинуси обрели ипостаси (*суйдзяку*) под именами Касима и Катори, последнего стали писать другим знаком со значением «кормчий» и произношением Кадзитори. Таково было начало императорского правления

в нашем государстве в соответствии с секретными методами. Поэтому государыня Дзингу, отправившись в экспедицию, чтобы завоевать чужую землю, выставила в безбрежный океан флот кораблей. Именно тогда по поручению божественного оракула был создан руль (*кадзи*), и корабли смогли двигаться в любом желаемом направлении. Написание, которое я использую, чтобы записать слово *кадзи*, был составлено, когда имена этих двух божеств были искусно объединены. В одном этом слове (*кадзи* = руль = обретение возможностей) раскрывается полнота обретения возможностей трех оснований. Например, чтобы взять этот руль в руки, проявляется обретение возможностей с помощью божественных сил; чтобы переместить этот руль, проявляется обретение возможностей посредством сверхъестественных сил; благодаря этим двум аспектам, чтобы суметь изменить направление по собственному желанию, проявляется обретение возможностей через божественные превращения. <...>

В о п р о с. В связи с этим я хотел бы узнать, что тогда подразумевается под «обретением возможностей для тела посредством трех сокровищ»?

О т в е т. Во-первых, долголетие; во-вторых, хорошее здоровье; в-третьих, душевное и материальное благополучие. Это то, что называется тремя сокровищами тела. Первое и второе находятся внутри тела, третье – внешнее по отношению к нему. Причина, почему долголетие стоит на первом месте, в том, что просто кто-то хочет излечить себя потому, что он живой. И от того, что он живой, он ищет материальные блага. Причина, почему хорошее здоровье занимает второе место, в том, что те, кто заболел, боятся за свою жизнь, и что те, кто серьезно болен, забывают о важности материальных благ. Причина, почему душевное и материальное благополучие приходит третьим, в том, что долголетие – это основа жизни, ее ствол и корень. Различные заболевания являются ветвями и листьями тела. Душевное и материальное благополучие – это цветы и плоды тела. <...>

В о п р о с. С каких пор люди нашей священной страны почитают закон Будды и почему они стремятся к иностранным учениям?

О т в е т. Спустя много времени после создания нашей священной страны почтенный Шакьямуни появился в этом другом государстве [Индии]. Следует подчеркнуть, что передача его учения в нашей стране произошла лишь в недавнем прошлом, во времена правления тридцатого императора Киммэй, и уже спустя пятьсот лет после того, как умер Будда. Буддизм был передан нашей стране лишь только через четыреста с лишним лет своего развития в Китае. Но народ нашей страны вначале не верил этому новому учению. Во времена тридцать четвертого правителя нашей страны [императрицы Суйко] Сётоку Тайси сделал ей следующее тайное заявление:

Япония произвела семена, Китай произвел ветви и листья, а Индия произвела цветы и фрукты. Буддизм является плодом, конфуцианство – листьями, а синтоизм – стволом и корнями. Буддизм и конфуцианство являются лишь вторичными по отношению к синто. Листья и плоды просто указывают на наличие ствола и корней, цветы и фрукты осенью к ним же и возвращаются. Буддизм пришел на Восток лишь для того, чтобы показать, что наша страна является стволом и корнями трех государств.

С тех пор буддизм остался в нашей стране. От императора Дзимму и далее на протяжении более двух тысяч лет буддизм и конфуцианство никогда не вмешивались в нашу историю. Все они только и делали, что защищали корень нашей священной страны и тем самым выполняли исконный обет божеств *ками*. Вот почему распространено в наши дни во время церемоний синто отказываться от созерцания будд и произнесения буддийских писаний. <...>

Уважайте Небеса и служите Земле, почитайте божеств *ками* и уважайте предков, продолжайте соблюдать обряды поклонения императорскому роду, следуйте небесным учениям и откажитесь от буддизма, а вместо этого поклоняйтесь богам Неба и Земли! <...>

---

<sup>1</sup> Речь идет о Гэмпон-согэн синто. Сначала расшифровываются иероглифы гэн и хон, составляющие первую часть названия данного направления синто, которую мы переводим как «подлинный», а далее иероглифы

со и гэн, составляющие вторую часть названия, которую мы переводим как «исконный». – *О. Я.*

<sup>2</sup> Перечисленные тексты были написаны самим Ёсида Канэтомо. – *О. Я.*

<sup>3</sup> Ама-но коянэ-но микото считается божественным предком жреческого рода Накатоми, от которого впоследствии отделился аристократический род Фудзивара. – *О. Я.*

<sup>4</sup> Подробнее о школе Сингон говорится в параграфе 3.2 данного пособия. – *О. Я.*

<sup>5</sup> Приводится по: Нихон сёки – анналы Японии. Т. 1. Свитки I–XVI / пер. со старояп., коммент. Л. М. Ермаковой, А. Н. Мещерякова. М. : Гиперион, 1997. С. 157. – *О. Я.*

### **Контрольные вопросы**

1. На какие ветви подразделяется синто? В чем их различие?
2. Юицу синто составляют два корпуса текстов: для непосвященных и для посвященных. Каковы их особенности?
3. В чем состоит двуединый аспект Юицу синто?
4. Как определяется понятие «синто» в концепции Ёсида Канэтомо?
5. Почему именно синто следует сохранить как исконную религию японцев? В чем состоит его примат над буддизмом и конфуцианством?

### **3. РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В ЯПОНСКОМ БУДДИЗМЕ**

#### **3.1. Основы японского буддизма**

Буддизм проник в Японию из Китая, который, в свою очередь, унаследовал эту традицию из индийской культуры. Обладая устойчивыми чертами, буддизм в каждой стране приобрел свои региональные особенности, сохранив при этом общие установки. Различные ветки буддизма, наиболее известными из которых являются Махаяна (большая колесница) и Хинаяна (малая колесница), считают Будду величайшим мудрецом и отстаивают догму о необходимости разрушения как убеждений, которыми скован человек, так и связей между людьми, чего требует буддийский путь достижения просветления.

Развитие учения в самом буддизме разделено на три периода, соответствующие трем периодам жизни Будды (принца Сиддхартхи Гаутамы). Первый период называется существованием, и ему соответствует вера непросвещенных людей в существование своей личности и индивидуальности. В результате этого заблуждения люди вынуждены вести жизнь, рождая потомство и продлевая свое бытие. Согласно Будде данного периода существование всего живого нереально, а реально лишь существование вещей. Во второй период, который называется пустотой, люди все еще верят в существование вещей, и Будда открывает им глаза на то, что и это существование нереально. В основе вещей лежит пустота, ничто. В третий период жизни Будда решил открыть суть своего учения и изложил свое представление о срединном пути, который основывается на том, что есть истинная пустота и истинное существование, отличное от земной жизни. И срединный путь учит тому, как достичь этого существования. Все буддийские школы принимают это откровение Будды, и их различия связаны с разницей в понимании срединного пути.

Буддизм Хинаяна на первый план выдвигает догму о пустоте и нереальности видимого мира, а также догму о достижении просветления путем понимания бренности и ничтожности становления вещей, жизни и смерти и проповедует нереальность форм всего сущего. А буддизм Махаяна, напротив, большее значение придает освобождению от страстей и созерцанию как единственному пути просветления и утверждает, что при полном восприятии догмы о нереальности мира приобретенная мудрость просветления может быть передана другим, чтобы обеспечить им спасение. Первое направление буддизма получило наибольшее развитие на юге Индии, на Цейлоне, в Бирме и Сиаме, а второе распространилось на севере Индии, в Тибете, Китае, Корее и Японии.

Все японские ответвления буддизма, или школы (секты), основывают свои проповеди на следующих основных догмах: догме о пребывании людей в заблуждениях относительно истинной сущности мира, догме о необходимости избавления от земных желаний и страстей и догме об освобождении от бренного существования путем достижения просветления, достижения нирваны.

За **догмой о заблуждениях**, согласно учениям школ, следует представление об истинном устройстве мира. Все существующее пребывает в одном из шести состояний смещения и земной темноты. Первое состояние – у низших существ, т. е. животных, птиц и насекомых. Второе состояние – у вечно голодных духов; у них, по описаниям, огромные желудки, и духи никогда не могут утолить свой голод. Третье состояние – у дэв, или небесных существ. Четвертое состояние – у восьми сфер горячего и восьми же сфер холодного ада. Пятое состояние – это подземные сферы демонов. Наконец, шестое состояние отведено человеку. Эти шесть состояний соотносятся с тремя мирами, или тремя сферами видимого: с миром земных желаний, миром форм и миром бесформенного. Пребывание существа в одном из миров зависит от его способности размышлять, а также от действия закона кармы (закона о воздаянии за дела и поступки прошлых и нынешней жизнью).

Даже осознающий себя человек – лишь видимость реальности, поскольку он, как и все существа, состоит из сочетающихся

и разрывающихся между собой пяти элементов. В число элементов входят: организованное определенным образом тело или форма; ощущение боли или удовольствия, возникающее посредством соприкосновения с вещами; представления и понятия, которые также появляются благодаря взаимодействию с вещами; 52 рассудочные возможности, формирующие характер; способность к мышлению, или сознание. Когда человек или другое существо умирает, то сочетание этих пяти элементов рождается вновь.

Представленные элементы (состояния) в своей взаимосвязи образуют двенадцатизвенную цепь причин, формирующих круг существования. Истоки причин лежат в способности размышлять и в появлении сознания, которое, в свою очередь, рождает индивидуальность, благодаря которой формируются шесть органов чувств: глаза, уши, нос, язык, тело и разум. В соприкосновении с вещами посредством органов чувств возникает чувствование; чувствование рождает желания; из желаний рождается стремление к жизни. За стремлением к жизни следует стремление к перерождению в новом цикле. А перерождение и возобновление цикла существования влекут за собой смерть и упадок, вызывающие страдания. Стремление к жизни в наибольшей степени осуждается буддийским учением, поскольку из-за него возобновляется круг перерождений. Считается, что люди не могут отказаться от стремления к жизни, поскольку они погрязли в мирской суете, и то, что в человеческом обществе признается идеалом поведения и слов, является лишь признаками бренности существования, а не деятельности чистого разума Будды. Таким образом, в буддийском учении отрицается реальность всего телесного и индивидуального, но признается существование разума, который должен быть свободен от круга перерождения.

Отсюда с представленной цепью причин связывают **четыре догмы о страданиях**, которые являются ключевой частью учения. Догмы гласят, что всякое существование есть страдание, а страдания зависят от желаний и страстей; их преодоление дает возможность избавиться от страданий, для чего существует восьмеричный путь, которому необходимо следовать. Следование пути позволяет



выйти из круга перерождения и достичь нирваны, подлинного состояния бытия.

**Достижение нирваны** – главная тема рассуждений и проповедей различных направлений не только японского буддизма, но и буддизма Махаяны в целом. Все они сходятся на том, что существование в земном мире иллюзорно, а истинная реальность является чистым разумом Будды. Различия между буддийскими школами состоят в выборе одного из двух способов достижения состояния Будды. Первого, многоэтапного, личного пути достижения нирваны придерживается большинство школ, например Тэндай, Сингон, Хоссо и другие, а второму, подчеркивающему значимость подвига и обетов самого Будды, следовали школа Дзёдо и школы, возникшие в XII–XIII вв. Оба пути признают, что освобождение от реальности имеет много ступеней, и по земным меркам могут пройти миллионы лет, пока уверовавшие в Будду достигнут нирваны.

Первый путь разделяет стремящихся к нирване на слушателей и святых. Слушателей, в отличие от святых, ждет целый ряд ступеней совершенствования. Преодолевая ступени, слушатель постепенно освобождается от десяти пороков, к которым относятся: вера в существование своего тела и своего «я», сомнения в учении Будды, привязанность к пышности, стремление к чувственным наслаждениям, забота о материальном благополучии, злоба и гнев, гордость, превозношение себя, невежество, жажда материального существования, желание нематериального существования в высших сферах. Преодолев все пороки, слушатель переходит в разряд святых.

Путь святого идет еще дальше и связан с пренебрежением своим существованием и освобождением от него, чего можно достигнуть с помощью практики созерцания. Из разума изгоняются все мысли, а взор фокусируется на одной точке; это позволяет достичь состояния полного забытья, где все переходит в состояние несуществования и блаженного безразличия. Также святой, начиная еще со ступеней слушателя, должен вести аскетичное существование, поскольку он признает нереальность всего существующего.

Прогрессирование в восхождении к Будде уже не требует ни специальных действий, ни необходимости пребывания в монашестве, хотя последнее было обязательным на ступенях слушателя.

Второй путь достижения нирваны ведет через признание универсальной значимости обетов и подвигов Будды. Считается, если люди будут помнить о Будде и повторять его имя, это принесет искупление всему человечеству. Даже десяти упоминаний имени Будды будет достаточно для того, чтобы избежать перерождения в земных циклах и получить возможность переродиться в чистой земле разумного блеска Будды. Ради спасения людей сам Будда откладывает достижение нирваны и ждет, когда все переродятся в его чистой земле для всеобщего спасения. Если следовать примеру Будды, то каждый также может отложить время спасения и ради других живущих оставаться на земле и претерпевать страдания и стараться принимать активное участие в жизни общества. Монастырские ритуалы и обеты, а также практика созерцания здесь уже теряют свою значимость. Чтобы быть причастным Будде, требуется только повторять формулу «Наму Амида-Буццу!» («О! Амида Будда!»), и тогда станет возможным искупить грехи и приблизиться к освобождению от всего преходящего.

## **3.2. Философские взгляды средневековых буддийских школ**

### **3.2.1. История становления буддизма в Японии**

Буддизм проникает на японские острова из Китая в VI в., находит своих сторонников и приобретает новые толкования. В ранний период развития буддизма в Японии сформировалось восемь буддийских школ, чьи учения пришли из Китая и Кореи. Одной из первых появилась школа Дзёдзицу, основанная в 625 г. буддийским монахом Экканом, прибывшим из Кореи. Эккан создал и вторую школу, школу Санрон (в том же году). Третью школу, школу Хоссо, открыл в 660 г. вернувшийся из Кореи проповедник Досё.

В том же году другой проповедник, обучившийся в Китае, открыл школу Куса. Спустя чуть меньше века, в 739 г., китайские буддисты основывают пятую школу – Кэгон. В 754 г. возникает шестая школа – Риссю, тоже опирающаяся на китайскую традицию. В начале IX в., в 806 г., появляются последние из первых буддийских школ: школа Тэндай, основанная на горе Хиэй близ Киото последователем китайской традиции Сайтё, и школа Сингон, основанная на горе Коя также обучавшимся в Китае монахом Кукаем. Школы Тэндай и Сингон приобрели наибольшее влияние в эпоху Хэйан (794–1192), в период расцвета императорского двора, и играли важную роль не только в духовной, но и в политической жизни страны, хотя тонкости их учений все еще оставались достоянием элиты. Обе школы проповедовали эзотерическое направление буддизма и были довольно закрытыми.

В следующий период – эпоху Кумакура (1192–1333) буддийское учение в стране достигает своего расцвета, появляется самостоятельная японская традиция, а само учение приобретает массовый характер. Этому способствовали новые школы, основанные на учении о Чистой земле, – Дзёдо (1174 г.) и Синсю, или Монтосю (1224 г.), которые возглавляли Хонэн и Синран соответственно. Обе школы придерживались второго пути спасения, т. е. спасения с помощью силы Будды Амиды. Для искупления грехов и перерождения в Чистой земле Будды было достаточно лишь верить в его спасительную силу. Простота данного учения, а также отсутствие необходимости принятия монашеского пострига сделали эти школы популярными у простого народа. Наиболее оригинальным японским учением является учение школы Дзэн, или Дзэнсю (1191 г.), чьим наиболее влиятельным деятелем был монах Догэн, обучавший оригинальным практикам мгновенного озарения *сатори*, которого можно достичь в процессе повседневной жизни. Также в этот период появляется школа монаха Нитирэна (1253 г.), впоследствии названная в его честь, в учении которой была пересмотрена догматика школы Тэндай и предложена модель буддийского государства, где политическая и религиозная стороны жизни сводились воедино. В дальнейшем буддийские школы оказывали

сильнейшее влияние на формирование и развитие синто, а также способствовали распространению конфуцианства как в старой, так и в новой трактовках.

К эпохе Эдо (1600–1868) буддизм, напротив, начинает сдавать свои позиции в духовном плане, поскольку для объединенного японского государства значение приобретают ценности семьи и социальной иерархии, а не представления о бренности всего сущего. Также он теряет свои позиции как политическая и военная сила. И хотя буддийские монахи все еще занимают ключевые позиции как советники власти, буддийские монастыри подпадают под государственный контроль и утрачивает свою самостоятельность.

### **3.2.2. Учение школы Сингон**

Одним из наиболее влиятельных буддийских направлений раннего Средневековья была школа Сингон, основанная в 806 г. монахом Кукаем (774–835), долгое время обучавшимся в Китае. К заслугам Кукая относят не только переосмысление буддийского учения, но и сочетание его с элементами синто и конфуцианства, которые признавались одними из ступеней на пути к просветлению, и даже создание одного из японских алфавитов.

Сторонники учения школы Сингон утверждают, что только эта школа буддизма в своем каноне опирается на истинные слова Будды (по-японски – *сингон*). Данные слова, которые были произнесены Буддой еще в период незримого существования, были переданы узкому кругу посвященных и должны держаться в тайне. В связи с этим в школе есть два направления учения: эзотерическое, которое раскрывается по мере обучения в монастыре, и экзотерическое, которое проповедуется в храмах. Главной догмой канона признается проповедь мистического единства тела, слова и духа. Первоисточником просветления является свет Будды, и тот, кто достигнет света, сможет постичь суть этого единства. Для достижения просветления у последователей данной школы есть три мистических обряда, соответствующих каждому из элементов (телу, слову и духу): обряд, основанный на движениях рук и пальцев,

с чьей помощью образуются символические фигуры – мудры, обряд повторения словесных мистических формул и обряд созерцания, когда разум абстрагируется от вещей, мыслей и впадает в состояние забытия. Согласно учению самого Кукая состояния Будды возможно достичь не спустя долгий путь перерождений, а уже в данном конкретном теле, поскольку элементы тела являются в то же время и элементами тела Будды. Также утверждается, что истинное бытие может быть достигнуто всеми существами, поскольку всем им присуща изначальная просветленность. Несмотря на то, что основное учение Сингон было эзотерично, последователи школы не отказывались от спасения непросветленных и вели активную пропаганду своего мистического канона.

### **3.2.3. Учение школы Тэндай**

Еще одно значимое направление японского буддизма – школа Тэндай, которая была основана также в 806 г., но уже монахом Сайтё (767–822), также прошедшим обучение в Китае. Учение этой школы основано на синтезе буддийских положений с тантрическими практиками, а также с синтоистской и конфуцианской традицией; различные же буддийские школы понимаются как ступени истинного знания, которое представлено в Лотосовой сутре, наиболее почитаемой сутре в Тэндай. Сам Сайтё переосмыслил буддийские представления о спасении, распространив их от спасения отдельных людей до спасения целого государства.

Основные догмы школы Тэндай схожи с догмами других буддийских школ: в них также в центре внимания лежат представления о мистическом единстве тела, слова и духа и связанных с каждым из них таинств, правила созерцания, которые впоследствии были переняты школой Дзэн, и этические нормы Махаяны. В школе Тэндай придерживаются срединного пути достижения истинного существования, который понимается как синтез существования и несуществования, материи и духа. Сущность Будды создает мир относительных явлений, поскольку обладает внутренне присущей возможностью творения; благодаря этому абсолютное существо

Будды может быть обнаружено в мире, а также это означает, что всему в мире присуща изначальная просветленность *хонгаку*. Отсюда исходит и идея того, что Буддой может являться все сущее: люди, животные, растения, горы, реки и т. п. И все они нуждаются в спасении, к чему стремился и сам Будда. Главным инструментом слияния с Буддой служит практика созерцания, поскольку только так можно обратиться к собственному духу.

Именно в школе Тэндай монахами Куя (903–972), Гэнсин (942–1017) и Рёнин (1072–1132) было сформулировано учение о Чистой земле Будды Амида, которое оказало большое влияние на развитие средневековых буддийских школ, основатели которых изначально были сторонниками догматики данной школы.

### 3.2.4. Канон школ Дзёдо и Синсю

Школа Дзёдо, в основе проповеди которой лежит учение о Чистой земле Будды, появилась благодаря деятельности монаха Хонэн Сёнин (1133–1212), выходца из школы Тэндай. Он утверждал, что основным стремлением всех исповедующих буддизм является стремление к нирване. Но путь к нирване не обязательно должен проходить через монашество и аскезу, поскольку возможно не только индивидуальное, но и общее спасение всех существ. Будда создал Чистую землю и дал обет не достигать просветления до тех пор, пока верующие не достигнут нового рождения в этом раю. Для того чтобы достигнуть Чистой земли, достаточно лишь повторять формулу «Наму Амида-Буццу!» («О! Амида Будда!»). Такой путь спасения возможен благодаря присущей всем явлениям и живым существам изначальной просветленности, о которой гласит догма, перенятая из школы Тэндай. В данном учении отпадала необходимость в мистических практиках и чтении специальных книг, а также признавалась возможность достижения спасения путем добрых деяний.

Спустя шесть лет проповедей Хонэна он и его ученики были разделены и направлены в разные провинции Японии. Один из этих учеников, Синран (1173–1263), впоследствии создал собственную

школу Синсю, основанную на учении о Чистой земле. Синран долгое время пребывал в странствиях, проповедуя простым людям истинный буддизм, где спасение достижимо исключительно путем искренней веры и простой практики памятования и взывания к Будде Амида. Также, согласно учению Синрана, самостоятельное спасение признавалось невозможным, возможно лишь только общее спасение, обещанное Буддой.

### 3.2.5. Учение Нитирэна

Еще одной буддийской школой, получившей широкую популярность у простого народа, была школа Нитирэна, названная в честь ее основателя, монаха Нитирэна (1222–1282), выходца из школы Тэндай.

В учении Нитирэна особое место отводится Лotosовой сутре, которая признавалась источником наивысшего учения Будды. Лotosовая сутра учит тому, что все люди причастны к природе Будды, следовательно, они способны достичь просветления в той жизни, в которой находятся. Изучение и почитание самой сутры способствует благоденствию страны и счастью ее жителей. На этом положении была основана модель буддийского теократического государства, где спасение могло быть достигнуто человеком и государством в их взаимосвязи. Также Нитирэном был открыт особый способ достижения просветления и реализации в себе мира Будды, этот способ заключался в непрестанном повторении молитвенной формулы *даймоку*, звучащей как «Наму Мёхо Рэнгэ Кё!» («Следую Сутре Лотоса благой Дхармы!»).

Данное учение отличалось активной пропагандистской деятельностью, его сторонники старались убедить сторонников других школ в правильности своих взглядов. Еще при жизни Нитирэн уличал последователей других направлений в заблуждениях и старался указать им истинный путь просветления. Последователи школы Нитирэна считают, что распространение их учения ведет к установлению мира и процветания в обществе.

### 3.2.6. Учение дзэн-буддизма

Учение Дзэн, учение китайского происхождения, становится в Японии популярным в XII–XIII вв. Словом «дзэн» называли упражнения по сосредоточению, практиковавшиеся в школе Тэндай, но в этот период Дзэн стал самостоятельным течением, как и учение о Чистой земле.

Истоки учения Дзэн лежат в Китае, где в VI в. его основал монах Дарума. Учение базируется на учении о пустоте, с помощью погружения в которую путем практики сидячего созерцания и возможно достичь просветления. Также в этой школе существовала практика внезапного озарения – *сатори*, характеризующегося целостностью, мгновенностью и непосредственностью. Поскольку достижение *сатори* становилось возможным с помощью коротких задач – *коанов*, звучащих как нечто, не соответствующее здравому смыслу и даже практике повседневной жизни, в учении Дзэн исчезла необходимость в обращении к каноническим буддийским текстам, а знания могли быть переданы только от учителя к ученику.

Учение Дзэн имело большой успех в средневековой Японии и даже пользовалось поддержкой знати. Его принимали благодаря простоте, отсутствию необходимости в сложных обрядах и в усвоении многочисленных канонических текстов. Представлено было данное учение школами Нихон-Дарума, Риндзай и Сото.

Первой школой Дзэн стала **школа Нихон-Дарума**. Основал ее Нонин (ум. в 1190-х), обучавшийся ранее в школе Тэндай. Традицию Дзэн Нонин освоил самостоятельно и путем практики созерцания достиг *сатори*. Впоследствии его ученики Рэнтю и Сёбэн отправились в Китай к наставнику Чжоань Дэгуан (1121–1203), который подтвердил истинность озарения Нонина и разрешил и дальше проповедовать Дзэн в Японии.

В учении школы Нихон-Дарума много внимания уделяется не сидячему созерцанию, а размышлениям над *коанами*. Следуя за китайскими положениями, данная школа отвергала опору на письменную буддийскую традицию и не признавала необходимым соблюдение заповедей и нравственных установлений. Все эти установки вызвали яростную критику со стороны приверженцев



других буддийских школ, но, несмотря даже на запрет проповедей Дзэн, введенный в 1194 г., Нихон-Дарума оказала сильное влияние на развитие последующих школ этого направления.

В дальнейшем традиция Дзэн развивалась в **школе Риндзай**, которая была основана Мёамбо Эйсай (1141–1215), еще одним учеником школ Тэндай и Сингон, прошедшим обучение традиции Дзэн в Китае. Изначально Эйсай хотел лишь обновить концепцию школы Тэндай о созерцании дзэн и предлагал основываться не только на учении о сидячем созерцании, но и брать за основу уставы китайских монастырей и их практики. Такая позиция также вызвала недовольство сторонников классических буддийских школ.

В своем учении Эйсай утверждает необходимость проповеди Дзэн, в основе которой лежат внутренняя работа по соблюдению заповедей и внешнее проявление мудрости. Также Эйсай критикует Нонина за пренебрежение к выраженному в сутрах и трактатах учению наставников, что является презрением к учению Будды, но сам он в своей школе старается избегать опоры исключительно на книжные источники. Главной концепцией для школы Риндзай является концепция сердца, которое, по Энсю, служит единственным источником истинного знания и понимается как «чудесная сердцевина нирваны», или «великая пустота», или же первооснова мира. И в этом смысле главная цель подвижничества — постижение собственного сердца, которое совпадает с сердцем других существ, вещей и всего мира.

Учение Риндзай пользовалось большой популярностью в воинской ставке и привлекало своей простотой и строгостью. А также это новое учение стало, по сути, религиозной базой для обоснования притязаний на власть различных феодальных домов, поскольку противопоставлялось учениям классических буддийских школ Тэндай и Сингон.

Еще одним направлением Дзэн является **школа Сото**. Она появилась ненамного позже школы Риндзай (в XIII в.) и в дальнейшем стала наиболее крупной школой дзэн-буддизма. Основал школу Сото монах Догэн (1200–1253), изначально прошедший обучение в школе Сингон, затем в одной из дзэнских школ Китая, а по воз-

вращении на родину обучившийся в школе Риндзай у самого Эй-сая. Наставления китайских учителей заложили в нем идею того, что между практикой и просветленностью не существует переходных этапов, практика дзэн необходима и по достижении этого состояния, и для практикующего в первую очередь важно отбросить прочь представления о мире, стремиться к отстранению от тела и сознания. Догэн считал, что для практики созерцания не нужны специальные помещения и храмы, подойдут и скромная хижина, и даже дерево. Еще Догэн не принимал в ходе обучения чрезмерную интеллектуальность других дзэнских школ, где много внимания уделялось изучению трактатов и сутр, а также считал излишним и эзотерический подход в обучении, когда знания передаются строго от учителя к ученику.

В учении Догэна мир понимается как динамический процесс самообновления и развития природы Будды, а время представляется движением абсолютного бытия. Занимаясь поисками простейшего способа достижения просветления, Догэн остановился на практике сидячей медитации *дзадзэн*, хотя считал, что медитация ради просветления тоже есть стремление к благу, а значит, не может считаться освобождением. В этом смысле он критиковал чрезмерное стремление к просветлению в школе Риндзай с их практиками *коанов*. Согласно Догэну практика могла даже выйти за пределы медитации *дзадзэн* и при условии отказа от личности – распространиться на человеческую повседневность, которая становилась актом созерцания. И более того, постижение истины в повседневной жизни может произойти само по себе путем озарения *сатори*.

В сравнении со школой Риндзай, которая служила опорой новой феодальной знати, учение школы Сото благодаря своей простоте и лаконичности имело большую популярность у простого народа и даже было названо деревенским дзэном.

### Контрольные вопросы

1. В чем состоят общие особенности буддийского учения в Японии?
2. Какое развитие получил буддизм в Японии? Охарактеризуйте положения основных буддийских школ.

3. В чем заключается суть учения о Чистой земле? Какие буддийские школы его развивали?

4. На чем базировалось учение Дзэн? Опишите особенности его развития.

### **Рекомендуемая литература**

Буддийская философия в средневековой Японии. – М. : Янус-К (Ладомир), 1998. – 392 с. (Ex oriente lux).

Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории / А. Н. Игнатович. – М. : Наука, 1987. – 318 с.

Ла Флер У. Карма слов: Буддизм и литература в средневековой Японии / У. Ла Флер. – М. : Летний сад : Серебряные нити, 2000. – 192 с.

Судзуки Д. Т. Лекции по дзэн-буддизму / Д. Т. Судзуки. – М. : Ассоциация молодых ученых, 1990. – 112 с.

Трубникова Н. Н. История религий Японии IX–XII вв. / Н. Н. Трубникова. – М. : Наталис, 2009. – 560 с.

Трубникова Н. Н. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. / Н. Н. Трубникова, М. В. Бабкова. – М. : Политическая энциклопедия, 2014. – 745 с. (Humanitas).

### **Учение о Чистой земле в представлениях Гэнсина**

*Гэнсин (942–1017) – монах школы Тэндай, пропагандировавший практики нэмбуцу в качестве мер по перерождению в Чистой земле для тех, кто не достиг необходимого уровня духовного развития. Особенной популярностью пользовалось его сочинение «Собрание сведений о возрождении» («Одзёёсю», 985), где были детально и ярко описаны великолетие Чистой земли и мучения ада. Ниже приведены выдержки из вступительных глав первых двух разделов данного сочинения.*

## Собрание сведений о возрождении\*

Учение и памятования, ведущие к перерождению в раю, – самые, пожалуй, важные знания в этом мире скверны, во времена упадка и деградации<sup>1</sup>. Монахи и миряне, люди любого социального уровня – кто из них не обратится к такому учению? Но экзотерические и эзотерические учения Будды разнятся в писании, а памятование жизненного труда в его ритуальных и философских аспектах многолико. Постичь это знание нетрудно обладающему пытливым умом и большим прилежанием, но как глупцу вроде меня овладеть этим знанием? Чтобы преодолеть эту трудность, я избрал врата *нэмбуцу*, ведущие к перерождению. Избранные мной сутры и шастры были мной же разъяснены для облегчения понимания и практического применения. Общим объемом учение составляет 10 разделов, разделенных на три тома. Первый раздел посвящен жизни оскверненной, которую надобно отбросить, второй же посвящен Чистой земле, к которой следует стремиться. Третий раздел содержит подтверждения существования Чистой земли, четвертый описывает верные способы памятования *нэмбуцу*, пятый раздел учит методам памятования *нэмбуцу*, в шестом разделе описываются памятования *нэмбуцу* по особым случаям, в седьмом разделе излагаются выгоды от следования *нэмбуцу*, восьмой раздел посвящен доводам в пользу следования лишь *нэмбуцу*, девятому разделу отведено описать поведение, ведущее к перерождению в раю, десятый же раздел отведен под ответы на вопросы насущные. Вопросы эти я отложу под правую руку, дабы не запомнить.

Первый раздел, о скверной земле, которую надобно отринуть, описывает три измерения<sup>2</sup>, которые покой оставил. Дабы внести разумение в устройство этой земли, описание разделено на семь частей: 1 – ад, 2 – мир голодных духов, 3 – животные, 4 – демоны-асуры, 5 – человек, 6 – Дэва, или небесные существа, 7 – заключение.

---

\* *Genshin*. The Essentials of salvation // Sources of Japanese Tradition. Second edition. Vol. 1. From earliest times to 1600 / comp. by Wm. Theodore de Bary, Donald Keene, George Tanabe, and Paul Varley. N. Y. : Columbia university press, 2001. P. 217–222. Пер. с англ. Д. О. Кузьмина в ред. О. В. Язовской.

Первая часть, описывающая ад, также разделена на восемь частей: 1 – подземелье непрестанных мучений, 2 – подземелье черных веревок, 3 – подземелье толп и сборищ, 4 – подземелье рева и стонов, 5 – подземелье великих стонов, 6 – подземелье пылающего жара, 7 – подземелье великого пылающего жара, 8 – подземелье непреходящего страдания.

Сокрытое под тысячей йоджан<sup>3</sup> земли, на десять тысяч йоджан вперед и вширь Восточного континента<sup>4</sup> раскинулось подземелье непрестанных мучений. Обреченные здесь одержимы неутолимим желанием терзать друг друга. Если им сведется встретиться, железными когтями они будут рвать тела, пока не иссякнет плоть и кровь на костях их. Иначе же демоны-мучители, взяв в руки посохи и палки из железа, разобьют тела обреченных в пыль. Или же разделяют острыми мечами тела обреченных, подобно рыбе на столе у повара. Порывы холодного ветра залечат раны их, и встанут обреченные, как были, и вновь начнут мучения свои, как мучились раньше. Другие же говорят, что глас с неба призывает всех тварей разумных восстать и принять исконный облик. Демоны-мучители дробным боем железных трезубов призовут обреченных восстать. Впрочем, нет пользы говорить о других мучениях, ибо они сходны с уже упомянутыми.

<...>

Пятьдесят лет в мире людей идут за день и ночь в Стране четырех Королей-Дэвов<sup>5</sup>, и живут там по пять столетий. Жизнь, прожитая в Стране четырех Королей-Дэвов, стоит день и ночь в этом подземелье, и жизнь здесь длится пять столетий. Те, что отняли жизнь у живого существа, попадают в это подземелье. <...>

Четверо врат в это подземелье предваряют шестнадцать сторон, связанных с подземельем. Первая сторона зовется стороной испражнений. Она полна обжигающе горячего навоза, что горше полыни на вкус, навоз же тот кишит червями, чьи жвала тверды, как сталь. Обреченного, вкусившего этого навоза, черви съедают до костей, а из костей выгрызают костный мозг. Те, кто в прошлом отнял жизнь у птицы или оленя, попадают сюда. Вторая сторона зовется стороной падающих кинжалов. Стены из железа, десяти

Йоджан в высоту, окружают это подземелье, и внутри постоянно бушует пламя нестерпимого жара. Огонь, известный человеку, — что снег в сравнении с этим пламенем. Тела здесь рассыпаются в пыль не больше горчичного зернышка, стоит только их коснуться. На лес, раскинувшийся там, льется ливень раскаленного железа, а листва деревьев там подобна остро заточенным ножам, и листва эта тоже, подобно дождю, ниспадает с небес. Мучения там столь многолики, что их невозможно выдержать. Сюда попадают те, кто отнял жизнь, руководствуясь злым умыслом. Третью же сторону кличут стороной кипящего котла. Здесь обреченный ловится и помещается в железный чан, затем же варится, подобно бобам. Сторона эта уготована тем, кто в своей жизни убил живое существо, приготовил плоть его и от плоти этой вкусил. Четвертая сторона готовит множество мучений, и счета нет размещенным здесь инструментам боли и страданий. Кто в своем прошлом лишил другого свободы веревкой, побил палкой, вынудил на длительные странствия, толкал с крутых утесов, мучил дымом, страх вселял в детей или иным образом заставлял ближнего своего страдать, обречен попасть сюда. Пятая сторона прозвана местом тьмы. Непроглядная тьма, порожденная огнем несветящим, нависает над этой стороной. Могучий ураган дует здесь, сдвигая нерушимые скалы друг к другу. Скалы эти трутся одна о другую, и любой обреченный, попавший между них, перемалывается в мельчайший песок. Порывы обжигающего ветра режут плоть, как остро заточенный нож. Эта сторона уготована тем, кто накрывал морды овец, чтобы удушить тех, или же разбивал черепах меж двух камней. Шестая сторона — это сторона скорби. Молва гласит, что здесь днем и ночью бушует неистовое пламя. Птицы, псы и лисы с объатыми пламенем клювами и мордами издают зловещий вой, что вселяет животный ужас в обреченных; они же глодают плоть и кости обреченных, без какого-то порядка лежащие там. Черви с твердыми жвалами копошатся внутри костей и пожирают костный мозг. Те, кто в прошлом играл на раковинах, стучал в барабаны, издавал пугающие звуки или же лишал жизни птиц и зверей, попадают сюда. Седьмая сторона — сторона невыносимых страданий. Она расположена

в крутом утесе, где непрестанно пламенеет раскаленное железо. Эта сторона уготована тем, кто отнял жизнь в буйности рассудка.

Второй раздел – о Чистой земле, к которой надобно стремиться. Райские блага бесконечны в добродетели. Ни сотни, ни даже тысячи вечностей не хватит, чтобы в полноте описать блага те; если же даже их сосчитать или описать примером, не удастся ни-сколько приблизиться к пониманию их. Я располагаю властью описать лишь десять радостей Чистой земли, а это не более чем волос в океане.

Первая радость – это радость приема множеством святых. Вторая – это радость момента, когда лотос впервые распускает свой цветок<sup>6</sup>. Третья – это радость обретения в себе вездесущего могущества Будды. Четвертая – это радость пребывания в измерении пяти чудес. Пятая – это радость непреходящего наслаждения. Шестая – это радость быть посредником в обретении другими духа буддизма. Седьмая – это радость воссоединения со священной семьей. Восьмая – это радость созерцать Будду и внемлить Дхарме. Девятая – это радость служения Будде сообразно велениям сердца. Десятая – это радость на пути стремления к состоянию Будды. <...>

[Среди них первая] – это радость приема множеством святых. Обычно, когда заканчивается жизненный путь падшего человека, огонь и воздух, стихии тепла и движения, среди первых покидают его, причиняя большие страдания. Когда же заканчивается жизнь добродетельного человека, первыми его оставляют земля и вода, покидая его без тревоги и боли. Насколько же легка смерть человека, через *нэмбуцу* достигшего высокой добродетели! Тот, кто твердо держался учения в жизни, чувствует великую радость, когда смерть подходит близко к нему. Повинуясь своему обету, Амида Нёрай, сопровождаемый тысячами бодхисаттв и десятками тысяч монахов, предстает пред очи умирающего, излучая ярчайший небесный свет. Тот же час исполненный сострадания Кандзэон<sup>7</sup>, держа в украшенных множеством благословений руках трон из драгоценного лотоса, появляется пред верующим. Бодхисаттва Сэйси, сопровождаемый бесчисленной свитой святых, под звуки песнопений принимает верующего в свои объятия. Чудесные собы-

тия, познанные верующим, вселяют в его сердце покой и радость, достижимые через медитацию. Хоть бы рука смерти коснулась верующего, пусть даже и в травяной лачуге, верующий будет восседать на лотосовом троне. Следуя в сонме бодхисаттв за Амида Буддой, он тотчас возродится в западном раю.

Вторая радость переживается при первом раскрытии цветка лотоса. Когда верующий рождается на этой земле и созерцает первое открытие цветка лотоса, радость его умножается тысячекратно. Радость, которую он испытывает, сравнима с радостью слепого, к которому вернулось зрение, или же с радостью того, кто из деревни вошел в императорский дворец. Тело его обретает оттенок лилового золота, одеяние его состоит из украшений и драгоценностей. Кольца, браслеты, корона из ценнейших камней и другие украшения в бесчисленном множестве покрывают его тело. Свет, излучаемый Буддой, дает ему всевидящее зрение, и опыт прошлых жизней дает ему слышать все сущее. Любой оттенок или же малейший звук для него предстают как чудо. В следах облаков на небесной глади глаз теряется, как в лабиринте, чарующая мелодия, что издает при повороте колесо великой Дхармы, слышна во всех уголках этого края. Дворцы, залы, леса и озера пленяют своим блеском и игрой света. Дикие утки, гуси и мандаринки парят в облаках и гуляют там, куда можно достать рукой. Порой рождается сразу великое множество, подобно потокам дождя с небес. И сонм тех, кто свят, что сравнится с песчинками на берегах Ганга в бесчисленности, приходит со всех земель и со всех миров Будды в эти края. Среди них те, кто населяет дворцы и наблюдает за всеми сторонами света; те, кто обитает в космосе, находясь на вершинах храмов; те, кто, выбрав своим местом обитания небо, читают сутры и вносят ясность в понимание Дхармы тем, кто в этом нуждается; есть и те, кто избрали космос местом, где можно погрузиться в медитацию. На обширных землях и среди лесов можно найти других, кто проводит время в тех же трудах. И по всей земле и над ней есть те, кто купается в потоках воды и в своих путешествиях непрестанно их пересекает, те, кто посещает дворцы, во имя Татхагаты покрывая их цветками и наполняя воздух благостными песно-



пениями. Таковы способы достижения наслаждений, которых желали бесчисленные небесные существа и святые. Как же возможно в полноте деталей рассказать о сонме воплощенных Будд и бодхисаттв, что наполняют эти земли подобно туману из благовоний и цветочных ароматов!

---

<sup>1</sup> Отсылка к *манпō*, последнему из трех периодов Закона Дхармы, веку упадка и разложения Дхармы, длящегося бесчисленное количество лет. Первый период, *себō*, или век истинной Дхармы, длился одну тысячу лет. Второй период, *дзōбō*, или век подобия Дхармы, длился на протяжении пятисот лет.

<sup>2</sup> Прошрое, настоящее и будущее.

<sup>3</sup> Расстояние, преодолеваемое армией на марше за день.

<sup>4</sup> Индия и близлежащие регионы.

<sup>5</sup> Низшее из шести небес в мире желаний.

<sup>6</sup> Радость от появления на свет в этой земле.

<sup>7</sup> Чаше – Каннон.

## Контрольные вопросы

1. В чем заключается практика памятования *нэмбуцу*?
2. Какова структура скверной земли? Соотносятся ли описанные адовы муки с христианской традицией?
3. Какова структура Чистой земли? Охарактеризуйте радости Чистой земли.

## Рассуждения Догэна о принципах дзадзэн

*Эйхэй Догэн (1200–1253) – буддийский монах, основатель дзэнской школы Сото. Прошел обучение в Китае и привез в Японию практику сидячей медитации дзадзэн. Его учение пользовалось большой популярностью и поддержкой общества благодаря своей простоте и доступности. Принципы медитации Догэн изложил в сочинении «Общие принципы дзадзэн» («Фукан дзадзэн-ги», 1227), фрагмент которого приводится ниже.*

## Общие принципы дзадзэн\*

Говоря в целом, основа Пути совершенно всепроницающа; как может она зависеть от практики и подтверждения? Колесница предков самопребывающа (естественно неограниченна); зачем нам тратить (прилагать) длительные усилия? Разумеется, все тела (все сущее) – вне загрязненности; кто может поверить в способ протирания зеркала<sup>1</sup>? Истинно сущее также не есть где-то отдельно от этого места; какой смысл путешествовать лишь для того, чтобы от-правлять практики?

И все же если существует различие (разделение) хотя бы на ширину волоска, это уже разрыв, как между небом и землей; как только возникают малейшие привязанности или отторжения – все перемешивается, и сознание (сердце) истинно-сущего теряется. Следует знать, что повторяющиеся на протяжении кальп (временных периодов. – *О. Я.*) странствия зависят от одного мгновенного размышления (мысли; пятна); потеря пути в этом мире загрязнений происходит от невозможности (неудачи) прекратить (остановить) размышления. Если желаете перейти до крайних далей, просто немедленно вступите на Путь.

Хотя вы гордитесь своим пониманием и переполняемы внутренним видением, получив мудрость, постигающую все с первого взгляда; хотя вы обрели Путь и очистили сознание (сердце), построив дух, штурмующий небеса, вы все же получили окрестности входа, но не попали на путь освобождения. Даже в случае с Шакьямуни: хотя мудрость и была ему исходно присуща, осталось предание о том, что он сидел в саду выпрямившись шесть лет; даже великий учитель Бодхидхарма, хотя ему и была передана печать сердца в монастыре Шаолинь, провел девять лет, в течение которых сидел, обратившись лицом к стене. Раз такими были даже древние святые, как могут люди сегодня обходиться без занятий (поисков) на Пути?

Поэтому отриньте практику исследования слов и приверженности разговорам; сделайте шаг назад от возжигания света и освещения им пройденного. Тогда сами собой тело и сознание отпадут,

---

\* *Догэн*. Избранные произведения / пер. с яп., предисл. и коммент. А. Г. Фесюн. М. : Серебряные нити, 2002. С. 25–28.

и появится ваше истинное лицо. Если вы желаете этого, усердно практикуйте такое состояние.

Для занятий *дзэн* необходимо спокойное место. Будьте умеренны в еде и питье. Затем отбросьте все вовлеченности и прекратите все ваши дела, не думайте о добром или злом; не занимайтесь правильным или ложным. Прекратите обращения духа, ума и сознания; прекратите расчеты мыслей, идей и восприятий. Не намеревайтесь стать Буддой, и тем более – не стремитесь сидеть совершенно неподвижно.

В том месте, где обычно сидите, расстелите толстую циновку, а сверху нее положите подушечку. Затем садитесь в позу с полностью либо наполовину скрещенными ногами. Для полной позы сперва положите правую ногу на левое бедро, затем левую – на правое бедро. Для половинной позы просто оставьте левую ногу на своем правом бедре.

Ослабьте пояс и распустите одежду, затем приведите ее в порядок. Затем положите свою правую руку на левую ногу, а левую руку – на ладонь правой. Соприкоснитесь кончиками больших пальцев. Затем выпрямите тело и сидите прямо. Не отклоняйтесь ни влево, ни вправо, ни вперед, ни назад.

Уши должны располагаться на одной линии с плечами, а нос – на одной линии с пупком. Прижмите язык к небу, сомкните губы и зубы. Глаза всегда должны оставаться открытыми. Дышите спокойно через нос.

Установив позу, глубоко вдохните и полностью выдохните. Слегка качнитесь влево и вправо. Сидя устойчиво, думайте о недумании. Как думать о недумании? Не думая. В этом сущностное искусство *дзадзэн*. *Дзадзэн* не есть практикование сосредоточения (*дхьяна*); это – Врата Дхармы великого облегчения и великой радости, практика и подтверждение состояния высшего *бодхи*. Обретение первоначального, а не вязание корзин и сетей. Если вы ухватите смысл этой практики, четыре элемента тела станут светлыми и непринужденными, дух – светлым и острым, мысли – правильными и ясными; аромат Дхармы придаст силы духу, и вы станете спокойными, чистыми и веселыми. Ваша повседневная жизнь обернется выражением вашего истинного естественного

состояния. Осуществив прояснение истины, вы уподобитесь дракону, обретающему воду, или тигру, разговаривающему с горами. Вы поймете, что, когда проявляется Истинный Закон, тупость и возбуждение изначально отбрасываются.

Вставая после сидения, двигайтесь медленно и поднимайтесь спокойно; не будьте поспешными и резкими. Во все времена оберегайте и удерживайте силу *самадхи*. Изучая и исследуя ее, вы выйдете за пределы ее высшего действия, не имея основы, на которую можно было бы опереться. Удостоверившись и отпустив ее прочь, создаете препятствия посредством своей личности («я»), которая на самом деле вам никогда не мешала. Таково полное осознание Пути. Поистине, это единственное учение о созерцании есть высшее, величайшее. Обретая сперва полное понимание, а затем обращаясь к полупониманию – такое относится лишь к этому Учению (Дхарме). Взять цветок и улыбнуться, поклониться и обрести сущность – это представляет великую свободу, обретенную силой его (Учения) добродетели. Как могут *бодхисаттвы*, исследующие *праджня*, не следовать и не соответствовать ему?

Рассматривая прошлое, мы видим, что выход за пределы грубого и превосхождение святого всегда зависит от состояния *дхьяна*; отбрасывание тела, когда сидишь, и избегание этой жизни, когда стоишь, полностью подчинены этой силе *самадхи*.

Поэтому, разумеется, обретение возможности просветления посредством единого движения пальца, шеста, иглы, или пестика; подтверждение единства всего сущего с помощью метелочки, кулака, посоха или крика – этого не понять посредством разделяющего (различающего) мышления; еще менее может это быть познано с помощью практикования и подтверждения божественных проникающих (сверхъестественных) сил. Они (эти силы) должны представить поведение вне звука и формы (образа); как могут они оказаться неспособными обеспечить образец, предшествующий нашему знанию и пониманию?

Таким образом, неважно, что кто-то очень умен или очень глуп; нет различия между большими и малыми способностями. Отпустив шесть чувств, видишь и поворачиваешь весь Путь; не производя ни одной мысли, сидишь и отсекаешь все десять направлений.

Единичное усилие есть уже истинное следование по Пути. Практика и подтверждение по своей природе незагрязненны; продвигающиеся к просветленности равны со всеми другими<sup>2</sup>.

В нашем мире и в других пределах Дхарма Будды исходно не имеет никакой другой Дхармы; от Западных Небес до Восточной Земли врата патриархов в конечном счете открывают пять врат. Все сохраняют печать Будды одинаково, но каждый имеет свой метод обучения. Они посвящают себя лишь сидению, им мешает привязанность к этому. Хотя говорят о тысячах отличий и десятках тысяч различениях, они лишь утомительно исследуют *дзэн*, и все вступают на Путь. Зачем оставлять позади сидение в своем собственном доме ради бесцельных странствий по пыльным областям чужой земли? Сделав один неверный шаг, упускаешь то, что находится прямо перед тобой.

Поскольку вы уже обрели постижение сущностных функций человеческого тела, не проводите свои дни бессмысленно; когда заботишься о сущностных функциях Пути Будды, не сможешь беззаботно наслаждаться искрой от фитиля. Поистине, форма и содержание подобны росе на траве, а сокровища этой жизни – вспышке молнии: в одно мгновение они исчезают, теряются в единый миг.

Выдающиеся ученики Закона, давно привыкшие к поискам слона ощупью, молю вас: не сомневайтесь в истинном драконе! Должным образом избирайте правильный путь, прямо указывающий на действительность; почитайте истинных людей, закончивших обучение и освобожденных от действий. Соответствуйте *бодхи* всех Будд, поднимайтесь до состояния *самадхи* всех патриархов. Поступая так продолжительное время, вы достигнете такого же состояния. Тогда хранилище сокровищ откроется само, и вы используете его по своему усмотрению.

---

<sup>1</sup> Аллюзия с «зеркалом бодхисаттв» – чистой и исходно незагрязненной мудростью, которой, в принципе, обладает всякое живое существо; это зеркало следует просто «протереть» (для чего существуют всевозможные способы), и достигнешь просветленности.

<sup>2</sup> Путь будд не предназначен для каких-то особых существ; просветленность исходно присуща всем.

## **Контрольные вопросы**

1. В чем состоит метафизический смысл практики *дзадзэн*?
2. Что Догэн имеет в виду, когда говорит о Пути? В чем этот Путь заключается?
3. Всякий ли человек и в каких обстоятельствах может заниматься практикой *дзадзэн* и следовать Пути? Нужны ли для этого особые знания?

## **4. ВЛИЯНИЕ КОНФУЦИАНСКИХ ИДЕЙ НА РАЗВИТИЕ ЯПОНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

### **4.1. Восприятие конфуцианских идей в Японии**

#### **4.1.1. Основные конфуцианские положения**

Конфуцианство изначально возникло как этико-социально-политическое учение в период Чуньцю (722–481 до н. э.), период глубоких социальных и политических потрясений в Китае. В эпоху династии Хань конфуцианство стало официальной государственной идеологией Китая, а конфуцианские нормы и ценности – общепризнанными. Впоследствии учение получило распространение в Корее, Японии и некоторых других странах. Само учение было разработано Конфуцием (551–479 до н. э.) и развито его последователями. Конфуцианство можно считать мировоззрением, общественной этикой, политической идеологией, научной традицией, образом жизни, философской традицией и даже религией.

Конфуцианская традиция представлена обширным рядом первоисточников. Канон учения складывался постепенно и распадается на два набора текстов: «Пятикнижие» и «Четверокнижие». Второй набор окончательно стал частью канона лишь в рамках неоконфуцианства в XII в. «Пятикнижие» («У-цзин») появляется в эпоху Хань при императоре У-ди (140–87 до н. э.). Туда вошли следующие книги: «И-цзин» («Книга перемен»), «Ши-цзин» («Книга песен и гимнов»), «Шу-цзин» («Книга истории»), «Ли-цзи» («Записки об обрядах») и «Чун-цю» («Летопись весны и осени», хроника одного из китайских княжеств). В годы правления династии Тан (618–907) к «Пятикнижию» были добавлены еще несколько книг: «Чжоу-ли» («Ритуал династий Чжоу»), «Цзочжу-ань» («Хроника господина Цзо Цюмина»), «И-ли» («Книга об этикете и обрядах»),

«Гуньян-чжуань» («Хроника господина Гуньян-Гао») и «Гулянь-чжуань» («Хроника господина Гулянь Чи»). В 827–840 гг. к канону добавились «Сяо-цзин» («Канон сыновней почтительности»), «Лунь-юй» («Беседы и высказывания») и «Эр-я» («Словарь изысканных синонимов»), а в северо-сунский период (960–1127) – «Мэн-цзы» (книга одного из учеников Конфуция). «Лунь-юй» и «Мэн-цзы» также отдельно входят в «Четверокнижие» («Сы-шу») вместе с двумя главами «Да-сюэ» («Великое учение») и «Чжун-юн» («Книга о середине») из «Ли-цзи», которые представлены как самостоятельные трактаты.

Главное место в учении Конфуция занимают вопросы этики, морали и управления государством. Основным этическим принципом является понятие *жэнь*, гуманность, – высший закон взаимоотношений людей в обществе и семье. *Жэнь* достигается путем нравственного самоусовершенствования на основе соблюдения этикета *ли* (норм поведения, базирующихся на почтительности и уважении к старшим по возрасту и положению, почитании родителей, преданности государю, вежливости и т. д.). Дополняют этический канон еще три добродетели:

– *и* (долг/справедливость, должная справедливость, чувство долга, смысл, значение, суть, дружеские отношения);

– *чжи* (мудрость, ум, знание, стратегема, умудренность, понимание);

– *синь* (искренность, вера, доверие, верный, подлинный, действительный).

С этическими представлениями взаимосвязано представление о социальной иерархии. Всех людей можно разделить на пять категорий. В первую категорию входят люди привычки, простолюдины, живущие повседневной животной жизнью, чьи представления о мире не простираются дальше глаз, ушей и рта. Ко второй категории относятся грамотные и образованные люди, живущие в соответствии с законами и обычаями. Третья категория – люди здравого смысла, одинаковые в горе и радости, невозмутимые философы, умеющие говорить и молчать. К четвертой категории причисляют прямодушных и истинно добродетельных людей.



И последнюю, пятую, категорию составляют люди, совершенные во всех отношениях, благородные мужи. Продвижение по категориям возможно, поскольку «...Он (человек. – *О. Я.*) обладает способностью совершенствоваться или развращаться, смотря по доброду или злуду употреблению своей воли. За злые деяния он заслуживает наказания, за добрые – награды» (Конфуций. Цит. по: Ольденбург С. Конфуций. Будда Шакьямуни. М. : Ломоносовъ, 2012. С. 59). Постигание принципа *жэнь* возможно лишь представителями пятой категории, к которой относятся люди из высших слоев общества. Простолюдины же постичь этот принцип не в состоянии. Подобное противопоставление благородных простолюдинам и утверждение превосходства первых над вторыми, часто встречающееся у Конфуция и его последователей, закрепляет социальную иерархию. В связи с этим конфуцианство придавало большое значение учению об исправлении имен, которое призывало ставить всех в обществе на свои места, строго и точно определять обязанности каждого, что было выражено максимой Конфуция: «Государь должен быть государем, подданный – подданным, отец – отцом, сын – сыном».

В конфуцианском учении большое внимание уделено вопросам гуманного управления, опирающегося на идею обожествления власти правителя, существовавшую до конфуцианства, но развитую и обоснованную в нем. Государь объявлялся «сыном Неба», правившим по повелению Неба и выполнявшим его волю. Таким образом, власть правителя признавалась священной, а управление становилось исправлением и налаживанием космической гармонии. От государей требовалось управлять народом не на основе законов и наказаний, а при помощи добродетели, став примером высоконравственного поведения, предписывалось также не обременять народ тяжелыми налогами и повинностями. Один из наиболее видных последователей Конфуция Мэн-цзы (IV–III вв. до н. э.) в своих высказываниях допускал даже мысль о том, что народ имеет право свергнуть жестокого правителя путем восстания.

В дальнейшем конфуцианство было реформировано в эпоху Хань. Преобразования возглавил Дун Чжун-шу (II в. до н. э.), объеди-

нивший конфуцианскую этику с натурфилософией и космологическими взглядами даосизма и школы натурфилософов. В 136 г. до н. э. при императоре У-ди учение было провозглашено официальной доктриной и после этого оставалось господствующей идеологией на протяжении свыше двух тысяч лет (до Синьхайской революции 1911 г.), поддерживая существование китайской империи.

#### 4.1.2. Распространение конфуцианства в Японии

Для обозначения конфуцианского учения используется слово *дзюкё*, что переводится как учение образованных людей. На Дальнем Востоке периода Средних веков и, в дальнейшем, Нового времени конфуцианство было тождественно образованию. Эту синонимичность можно наблюдать и в отношении слова *кангаку* (китайское образование), которым в Японии называли не только обучение в конфуцианской школе, но и знание конфуцианской традиции и, прежде всего, основных канонических собраний «Пятикнижия» и «Четверокнижия».

Китайские книги и учение стали распространяться в Японии вместе с введением буддизма. Духовенство обучало молодежь из родовой аристократии грамоте, основанной на китайских иероглифах, и приобщало ее к буддизму. Китайские письменность и книги получили, таким образом, широкое распространение. В 609 г. в танский Китай была отправлена в качестве послов и для обучения группа из восьми человек, отличившихся своими знаниями и способностями. Потомки императора Одзин – Минабути-но Сёан и Такамуку Куромаса, входившие в состав посольства, стали известны как видные проповедники конфуцианства. Они провели в Китае свыше 30 лет, а по возвращении первый посвятил себя экономической деятельности, а второй – административной.

Распространению конфуцианства способствовал один из основателей японского государства принц Сётоку Тайси (574–622). Его государственный манифест из семнадцати пунктов (известный также как Конституция Сётоку), обосновывающий новое устройство общества, в большинстве своем прямо отражает этико-полити-

ческие конфуцианские принципы. Например, в третьем пункте манифеста говорится следующее: «Когда государево веление получено, то к нему обязательно нужно относиться с почтением. Государь то же, что небо, а подданный то же, что земля. Небо простирается сверху, а земля все держит на себе. Четыре времени года регулярно сменяются, и вечная всепронизывающая сила действует. Если пожелать поставить небо на место земли, а землю на место неба, то это приведет обязательно к разрушению. Поэтому если государь сказал, то подданные должны повиноваться. Если сверху исходит движение, то внизу все завершается с успехом. Поэтому если государево веление получено, то к нему обязательно нужно относиться с почтением. Не относиться к этому с почтением значит повредить самому же себе» (цит. по: Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М. : Либроком, 2011. С. 208).

Такамуку Куромаса (?–654) впоследствии стал первым государственным конфуцианским ученым в Японии и сыграл важную роль в реформе Тайка от 645 г. Эта реформа вводила надельную систему и налоговое обложение по новым квотам и долям и переустривала управление страной, учредив административный аппарат, что позволило закрепить развитие феодализма. Японский императорский двор был организован в подражание китайскому и объявлен единственным местом, откуда могут исходить законы, определяющие судьбу высокопоставленного и благородного и судьбу крестьянина и раба. Китайский язык и китайское образование считались в это время не только необходимыми условиями для занятия придворных должностей, но и совершенно обязательными признаками «благородного», аристократического воспитания.

Во время императора Тэндзи (626–671) за счет казны было создано училище, предназначенное для подготовки чиновников специальной инспекции по делам просвещения. Возглавил его корейский ученый, поощрявший конфуцианский канон. При императоре Тэмму (674–686) это училище реорганизовали в академию, или императорский университет. В этот университет с буддийской и конфуцианской программой были назначены в качестве препода-

вателей иностранные ученые. Кроме того, во всех крупных административных центрах открыли государственные школы, где готовили ученых-начетчиков и толкователей китайских классиков, а также толкователей законов, знатоков китайских текстов и математики. Согласно императорскому указу каждый год весной и осенью в школах полагалось производить специальные экзамены по буддийским и конфуцианским текстам.

В эпоху Нара (646–793) конфуцианские проповедники уже не имели прежнего успеха при японском дворе, их место постепенно стали занимать буддийские священнослужители. Китайские классические книги теряют возможность свободного обращения, хотя сами этико-политические принципы конфуцианства не были отвергнуты. Признавалось, что древнейшая конфуцианская традиция, учение самого Конфуция, может заслуживать внимания правителя и подчиненного. В придворных кругах считали, что конфуцианская традиция является необходимым средством «самосовершенствования личности» и «поощрения чувств искренности и верноподданности».

Поскольку в ходе развития феодализма все больший вес в качестве духовных центров приобретали буддийские монастыри, конфуцианские ученые стали играть роль советников феодальной знати и императорского двора. Таким образом, конфуцианство получило поддержку и, более того, продолжало распространяться и в период полного господства буддизма в духовной культуре страны. Так, в VIII в. японская мифология была записана в сводах «Кодзики» и «Нихон сёки», которые являются подражанием китайской конфуцианской историографии и китайским династическим историям.

В IX в. одним из наиболее ревностных и открытых сторонников конфуцианства был Сугавара Митидзанэ (845–903), представитель знатной придворной фамилии, члены которой по наследству занимали ответственные государственные посты. Он старательно изучал китайскую старину и очень высоко ценил идеи, заложенные в китайских династических историях. Как государственный деятель Сугавара Митидзанэ стоял во главе высшей школы и активно

распространял идеи конфуцианства. Искренность и покорность по отношению к старшему начальству и сыновняя почтительность в отношении к родителям являются основными принципами его философии. При Митидзанэ широкое хождение получили списки китайских классических книг. Повсеместно в конфуцианских кругах стали известны «Сяо-цзин» и «Лунь-юй», а «Пятикнижие» распространялось то в одной классификации, то в другой, в зависимости от точки зрения конфуцианских начетчиков в данной местности. Высоко ценились «И-цзин» и «Чун-цю», а книга песен и гимнов «Ши-цзин» стала предметом подражания с точки зрения стиля и поэтических образов.

В VII–IX вв. идеи конфуцианского этико-политического учения и произведения традиционной конфуцианской литературы становятся широко известными в Японии, приобретают здесь своих подражателей и распространителей как в среде светских писателей и ученых, которые сознательно пропагандировали конфуцианские канонические тексты и комментаторскую литературу, так и в среде буддийских проповедников – противников конфуцианства.

В последующие эпохи конфуцианские этико-политические принципы были живы при дворе императора, равно как и при дворах князей. Конфуцианские требования покорности, самопожертвования, беспрекословного подчинения и самоотверженного служения своему господину внушались чиновникам в такой же мере, как и самураям. Сам феодальный порядок вещей духовными и административными средствами поддерживал принципы конфуцианского учения.

## **4.2. Развитие неоконфуцианства: от принятия до отвержения**

### **4.2.1. Основные положения учения Чжу Си**

С конца XII в. по XV в. буддийское духовенство продолжает соединять в своих проповедях буддийский канон с конфуцианскими идеями. В это время распространяется новое толкование

конфуцианского учения неоконфуцианство, известное также как ч ж у с и а н с т в о, названное так в честь Чжу Си, наиболее видного ученого этой школы.

Это направление конфуцианской мысли получило свое развитие во времена династии Сун (960–1279) в лице пяти китайских мыслителей: Чжоу Дунь-и, братьев Чэн Хао и Чэн И, Чжан Цзай и Чжу Си (1131–1200), последний из которых систематизировал идеи своих предшественников и создал самостоятельное учение. В задачи этих философов входило обновление конфуцианства путем подведения под него «философской основы». Базируясь на «Книге перемен», они строили собственную философию, в центре которой по-прежнему оставался «совершенномудрый человек, управляющий народом и умиротворяющий вселенную». Что касается Чжу Си, то он противился всему, что выходило за рамки конфуцианского этико-политического учения, и стремился посредством метафизических измышлений создать законченную систему «позитивной» философии природы и общества.

Космология чжусианства описывает мир как процесс становления, чье начало и основание высшей точки мира (Великого предела), или основы мироздания, является абсолютом. Колебания основы мироздания, ее «расширение» и «сжатие» порождают прасилы *инь* (тьма, тень, женское) и *ян* (свет, мужское). Посредством взаимодействия прасил возникают пять стихий: огонь, вода, дерево, металл и земля. Их соединение производит все явления космоса. Центральное место в качестве основ космоса занимают принцип *ри* и материя *ки*. *Ри* является разумом вещей или сущностей, причиной, почему мир такой и, соответственно, таким должен быть; он идентичен основе мироздания, поскольку объединяет в себе частные законы явлений, имеющиеся в бесконечном времени. Материя *ки* равнозначна с принципом *ри*. Одно не может существовать без другого. Признаком материи в противовес неизменному принципу является наличие ряда состояний: чистой или мутной, твердой или рыхлой консистенции.

В центре чжусианской этики находятся уважение и искренность. Уважения заслуживают все сущности природы, в том числе

и человек как ее часть. Оно исключает опрометчивость в общении с другими, равно как и пренебрежение к достоинству любого явления. Ко всему нужно относиться серьезно. Искренность стремится к верности сути собственной личности, к честности по отношению к самому себе, к согласию сознания и действия. Дальнейший центр этики образуют пять констант. На первом и втором месте по отношению к другим стоят человечность и долг. Из этого следует соблюдение ритуалов (третье место), которые сохраняют отношения между людьми и обеспечивают общение живых с умершими. На четвертом месте стоит мудрость, или знание. Пятой добродетелью считается умение держать слово, поскольку доверие является центральным условием совместной жизни.

Согласно Чжу Си человек может найти свое предназначение, когда посвящает себя учению, прежде всего – познанию прошлого, а также растений и животных. Таким образом человек осознает, что разум в природе идентичен его собственному. Медитативное самонаблюдение и установленное внешнее наблюдение позволяют человеку усовершенствовать данное ему с рождения видение материи и придать силу излучения свойственному ей принципу разума. Так маленький человек может превратиться в дворянина, сына правителя или принца, а дворянин – в достойного человека или даже мудреца. Но нужно учитывать условия, заданные человеку с рождения через воспитание и окружение: они и представляют собой наибольший вызов конфуцианскому учению.

Принцип иерархичности в чжусианстве получает статус космической константы. Всякий порядок характеризуется как структура верха и низа и для примера изображается через верхнее бытие неба и нижнее бытие земли. Порядок пяти человеческих отношений строится по следующей схеме: правитель стоит над подданным, который относится к нему с лояльностью, супруг – над супругой, отец – над сыном, который обязан любить его, испытывать пиетет, старший брат – над младшим братом. Соблюдение разделения верха и низа не ограничивается требованием послушания со стороны нижестоящего, есть и обратная сторона: главный должен в духе человечности блюсти интересы своего подопечного, это его

обязанность, назначенная небом. Только признание своей социальной роли, которая выражается у каждого в отдельности названиями «отец», «сын», «старший брат» и т. д., сохраняет прочность человеческого порядка. Только так общество может обрести соответствие естественному порядку космоса – гармонии, сохранение которой является наиболее важной задачей.

Тема гуманного правления тоже отражена в учении Чжу Си. Задача каждого государя – продемонстрировать своей жизнью принципы этики. Полученная от неба власть правителя основывается на силе его добродетели; добродетель же была дана правителю в силу его соответствия законам космоса. Это делает правителя истинным правителем, который управляет не с помощью физической силы, а посредством воспитания души. Если добродетель династией утрачивается, то теряется и основа ее правления. Узнать об утрате добродетели помогают предупреждающие знаки в душе государя. Очевидными являются продажность его чиновников, беспорядки, эпидемии, гибельные знаки неба, такие как природные катастрофы. Из-за этого порядок переходит в анархию.

Вернуть порядок в соответствие с законом неба и земли возможно посредством смены власти, революции, назначения нового государя.

#### **4.2.2. Распространение чжусианства в Средние века**

В период с XII в. по XV в. в Японию из Китая прибывало много буддийских монахов школы Дзэн, которые способствовали распространению чжусианства. Они везли с собой конфуцианские книги, в том числе и сунской школы. Монахи школы Дзэн проповедовали единство Будды и Конфуция, но не ограничивались только цитированием чжусианских положений о Великом пределе и ритуале, а еще и переводили само учение на язык буддийских понятий, чтобы обосновать положения своей школы. Для доказательств своих утверждений, что Конфуций и Будда составляют единое целое, проповедники Дзэн определили целую серию точек соприкосновения между буддизмом и конфуцианством.



Первой такой точкой соприкосновения служила догма Дзэн о необходимости отказа от идей, связанных с материальным «Я», для того, чтобы достигнуть превращения в Будду. Рядом с этой догмой ставилось чжусианское положение о том, что идеальное *ли* (ритуал) составляет первоприроду человека, вечную чистоту, в которой нет ничего от земного существования. Второй точкой соприкосновения была догма постижения сущности вселенной Будды путем мистического созерцания, к ней приравнивалось положение Чжу Си о Великом пределе, который может быть «познан только путем самоуглубления в свое *ли* или *ли* своего сердца». Третьей точкой соприкосновения являлась догма Дзэн об интуитивном, непосредственном откровении истинного мира, противостоящего земному миру, которой соответствовало высказывание Чжу Си о «великом познании благодаря естественной проникновенности или внутреннем просветлении» (см.: Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М. : Либриком, 2011. С. 242). В высших кругах самурайства такая трактовка учения Чжу Си получила большую поддержку.

Наибольшей известностью в качестве распространителя идей сунских конфуцианцев пользовался Итинэй Итидзан (1247–1317), основатель литературной школы, известной под названием «Годзам бунгаку», «Литература пяти гор», т. е. литература, созданная в пяти монастырях, находящихся на пяти горных возвышенностях. Большое распространение школа получила в период Муромати (1334–1573). Пять монастырей Дзэнсю (Кэннин-дзи, Тофуку-дзи, Нандзэн-дзи, Тэнрю-дзи, Сёкоку-дзи) находились в районе Киото и оказывали большое влияние на столицу. Здесь буддийские монахи изучали чжусианство и проповедовали его вместе с каноном Дзэн.

Большие заслуги в распространении сунской философии приписывались также Мусо Сосэки (1275–1351), ученику Итидзана, воспринявшему от своего учителя распространенное в школе Дзэн отношение к чжусианской метафизике. После смерти императора Годайго Мусо был связан с первым сёгуном из феодального дома Асикага и занимал одно из ведущих мест в среде распространителей чжусианской философии при ставке сёгуна.

Также распространением конфуцианства занималась школа Асикага, развивавшаяся с IX в. и в 1350 г. получившая большую библиотеку, в которую входили все основные произведения времен Сунской династии и конфуцианская комментаторская литература прежних времен, привезенная из Китая и Кореи. Школа была преобразована в 1394–1395 гг., когда во главе ее стоял Уэсуги Норидзанэ (1410–1466), видный представитель феодального дома Уэсуги. При нем конфуцианская литература была представлена в школе еще богаче. Китайские классические произведения изучались как обязательный предмет. Конфуций именовался здесь не иначе как величайшим мудрецом, а его ближайшие ученики оценивались как продолжатели великого учения. Наряду с этим здесь возникла и комментаторская школа, которая ставила себе задачу еще более широкую – познакомить японцев с «Пятикнижием».

#### 4.2.3. Неоконфуцианство в эпоху Эдо

Золотым веком конфуцианства в Японии является эпоха Эдо (1600–1868). Наиболее влиятельной конфуцианской школой, пропагандировавшей учение Чжу Си, была **школа Сюсигакуха**, основанная Фудзивара Сэйка (1561–1619) и Хаяси Радзан (1583–1657) и имевшая государственную поддержку вплоть до собственной «Академии процветающего спокойствия», где получала образование чиновничья элита той эпохи. В учении данной школы основные чжусианские положения дополнялись синтоистской космологией и представлениями дзэн-буддизма. Так, например, неоконфуцианские прасилы *инь* и *ян* идентифицировались с божествами мифов, а действие принципа *ри* отождествлялось с путем Неба или путем богов. К выдающимся представителям этой школы также можно отнести Каибара Экикэн (1630–1714) и Араи Хакусэки (1657–1725).

Еще одной школой неоконфуцианства была **школа Янмин**, где критике было подвергнуто учение китайского философа Ван Янмина (1472–1529). В учении школы Янмин сочетались этика совести и принцип спонтанности. Считалось, например, что объяснение

процесса образования человека необходимо дополнить идеей спонтанного озарения, ибо благодаря озарению актуализируется первоначальное сердце, присущее каждому. Важной концепцией школы являлся принцип единства знания и действия, поскольку подлинное знание возможно только при его реализации в действии. К представителям школы Янмин относятся Накаэ Тодзю (1608–1648), Кумадзава Бандзан (1619–1691) и Осио Хэйхатио (1793–1837).

Опровергали чжусианство и предлагали вернуться к подлинным конфуцианским книгам сторонники **школы Когакуха**, или же Школы изучения древности, поскольку они считали неправомерным сведение норм морали, политики и разнообразия природных явлений к единому принципу *ри*. Добродетели стали рассматриваться как внешние для человека правила, которые были придуманы древними мыслителями, а страсти и желания – пониматься как неотъемлемая часть человеческой природы. Представители школы Когакуха также говорили об ограниченности разума и отрицали возможность познания вещей, объясняя все сущее волей Неба. Развивали учение школы Когакуха такие мыслители, как Ито Дзинсай (1627–1705), утверждавший историчность моральных норм, Ямага Соко (1622–1685), основатель самурайской этики бусидо, Огю Сорай (1666–1728) и Дадзай Сюндай (1680–1747), основывавшие благополучие государства не на моральном совершенстве граждан, а на знаниях законов и ритуалов, унаследованных от учителей древности.

#### **4.2.4. Возврат к традиции в Школе национальных наук**

Ответом на усилившееся влияние неоконфуцианских идей стало появление школы Кокугаку, Школы национальных наук, которая стремилась очистить истинное японское знание, японскую традицию от многовекового влияния буддизма и конфуцианства. Представители школы Кокугаку искали в древних японских текстах сущность японской культуры, ее языка, мифов, истории и выступали с критикой как буддийских, так и конфуцианских идей, которые понимались как чуждое знание. В школе отвергались древние

тексты, написанные по китайским образцам, и перевозносились исконно японские: мифологический свод «Кодзики», поэтическая антология «Манъёсю», императорские эдикты *сэнмё*, молитвословия *норито* и т. д. Исследования этой школы сыграли значительную роль в становлении японской национальной культуры.

Основателем Школы национальных наук является Када Адзумамаро (1669–1736), задавший основное направление деятельности – изучение древнего Пути Японии, который понимался как путь государя и подданных и почитание династии императоров посредством исследования древней японской литературы, мифологии и языка. Следующий представитель школы – Камо Мабути (1697–1769), он провел филологический анализ первой японской поэтической антологии «Манъёсю» и создал образ древних японцев, обладающих простотой, искренностью и естественностью. Эти черты были связаны с почитанием императора, и их наличие позволяло успешно управлять обществом. Путь Японии в этом смысле представлял собой возвращение к древнему образу жизни, чему способствовало чтение стихов из антологии «Манъёсю».

Наиболее значимым представителем Школы национальных наук считается Мотоори Норинага (1730–1801), определивший ее цели как изучение божеств *ками* и связанного с ними Пути Японии, изучение обычаев старины и изучение древних текстов. Норинага впервые за долгое время обратился к мифологическому своду «Кодзики», изложил его на современном японском языке и провел детальный научный анализ. Также заслугой Норинага является эстетическая концепция очарования вещей *моно-но аварэ*, сформулированная на основе японской литературной классики. Моотори Норинага был противником влияния конфуцианского образа мысли на японскую культуру и стремился очистить ее от иностранного влияния. В теоретическом плане он сформулировал и представил учение о Пути Японии.

Исходным пунктом теоретических представлений Норинага является его понимание окружающего мира как выражения божеств *ками*, чьи действие и существование недоступны человеческому разуму. Идеальным человеком в этом мире предстает

обычный человек, а не дворянин или чиновник, который выступает частью общей судьбы всего существующего. Такой человек сопереживает всему бытию и выражает дух Ямато. Смерть идеального человека уже не будет связана с концепцией кармы или растворения души в мироздании, а обозначит его вечное пребывание в мифологической Стране мрака – Ёми-но куни.

Обращаясь к истории, Норианага подчеркивает ее непрерывность и взаимосвязь с эпохой Богов. Условием единства истории является император Тэннō – будучи земным божеством, потомком богини солнца Аматаэрасу, он не подчинен критериям моральной оценки, как китайские императоры. Залогом мирного процветания страны служит сохранение и поддержание социальной иерархии, где нижестоящие подчиняются вышестоящим. Присущий Японии истинный путь, которому все должны следовать, заключается в почтительном служении императору как наследнику богов и выразителю их воли. Путь богов характерен для всего мира, но только в Японии его удалось сохранить в неискаженном виде, что говорит об избранности этой страны и ее превосходстве над другими государствами; последним остается только признать это и подчиниться воле японского императора.

Последним значимым представителем Школы национальных наук является Хирата Ацутанэ (1776–1843), ученик Мотоори Норианага и ревностный продолжатель традиций школы, а также создатель возрожденного синто (Фукко синто) благодаря собственным толкованиям культа почитания *ками*, его основных положений и описания повседневных практик синто. Исследования Ацутанэ напоминают больше религиозное учение, чем обоснованную научную концепцию. Он продолжил традицию обоснования идеи Пути Японии и даже представил стройную систему зарождения и развития мира на основе японской мифологической традиции. Ацутанэ уже не старался очистить древние учения от иностранных наслоений, он использовал их для расшифровки истинных смыслов текстов. Для этого Ацутанэ привлекал познания в астрономии и китайской традиции, а если они не отвечали его замыслу – критиковал их.

Учение Школы национальных наук оказало сильнейшее влияние на развитие японской филологии, литературоведения, языкознания и фольклористики и стало идейной основой японской национальной идентичности.

### Контрольные вопросы

1. Каковы основные положения конфуцианства и как оно распространялось в Японии?
2. Как воспринималось учение Чжу Си в Средние века?
3. Как воспринималось неоконфуцианство в эпоху Эдо?
4. За что критиковали неоконфуцианство представители Школы национальных наук?

### Рекомендуемая литература

*Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. – М. : Восточная литература, 2001. – 488 с.

*Кобзев А. И.* Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев. – М. : Восточная литература, 2002. – 606 с.

*Михайлова Ю. Д.* Мотоори Норинага. Жизнь и творчество (из истории общественной мысли Японии XVIII в.) / Ю. Д. Михайлова. – М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. – 192 с.

*Нагата Х.* История философской мысли в Японии : [пер. с яп.] / Х. Натага. – М. : Прогресс, 1991. – 416 с.

*Переломов Л. С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л. С. Переломов. – М. : Наука, 1981. – 340 с.

*Радуль-Затуловский Я. Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии / Я. Б. Радуль-Затуловский. – М. : Либроком, 2011. – 456 с. (Академия фундаментальных исследований: этнология).

### Хаяси Радзан о добродетелях

*Хаяси Радзан (1583–1657) – один из наиболее известных глашатаев неоконфуцианства. Состоял на службе первых четырех сегунов Токугава. В эссе «Три добродетели» («Сантокусё»), приписываемом Радзану, кратко изложены принципы неоконфуцианского самосовершенствования по версии учения Чжу Си.*

*Данные принципы представлены вместе с тремя добродетелями – мудростью, человечностью и мужеством. Для Радзана они составляли триаду исходных взаимозависимых ценностей, регулирующих все человеческие дела.*

### **Три добродетели (Сантокусё)\***

#### **1. Три добродетели**

1.1. Мудрость означает не иметь никаких сомнений в уме. Человечность относится к неимению никаких сожалений после вынесения суждений или принятия решений. Быть в здравом уме и с непоколебимой решимостью относиться к мужеству. Мудрость, человечность и мужество – мудрецы трех добродетелей. Обращаясь к этим трем добродетелям, Конфуций утверждает в *Лунь-юй*, что у мудрых не бывает затруднений, у человеческих нет никаких забот, у храбрых нет никаких страхов. <...>

И хотя различимы три добродетели, но все три они присутствуют в сознании человека, и таким образом мудрость охватывает человечность и мужество. Но и без человечности и мужества великая мудрость будет недостижима. Точно так же человечность включает в себя как мудрость, так и мужество. Без последних двух добродетелей совершенная человечность не была бы возможной. Поэтому при анализе их три, но когда они слиты, они составляют единое нравственное сознание.

Путь обучения начинается с полного постижения принципа и тем самым достижения мудрости. Что согласуется с принципом: добро морально, в то время как зло неизменно нарушает принцип. Понимание разницы между добром и злом дает человеку уверенность. Если у кого-то есть сомнения, нужно немедленно отбросить их прочь. Преодолевая сомнения, человек переходит к вере, которая не таит в себе никаких сомнений.

---

\* Hayashi Razan. The Three Virtues (Santokusho) // Sources of Japanese Tradition. Second ed. Vol. 2. Part 1. 1600 to 1868 / Comp. by Wm. Theodore de Bary, Carol Gluck, and Arthur E. Tiedemann. N. Y. : Columbia university press, 2005. P. 52–58. Пер. с англ. О. В. Язовской.

Но без проведения обучения человек не будет способен не сомневаться в чем-либо. Полное понимание принципов сомнения означает продвижение в обучении (*гакумон-но сусуму*). Разрешая сомнения и опасения, ум человека естественным образом очистится, а моральные принципы – проявятся. Однако пока человек не разрешит эти сомнения, он никогда не будет в состоянии отвечать на вопросы с уверенностью. <...>

Если сегодня изучен один принцип, а завтра будет освоен еще один, то скоро человек станет свободным от сомнений. Если человек может полностью проникнуться одним принципом, то и все остальные принципы будут ясны, хотя он и не изучил еще множество других вопросов. Внутри одного принципа можно переходить к десяти другим. Когда принцип изучен так, что человек полностью постигает как внутреннее, так и внешнее, а также начало и конец этого принципа, его понимание на самом деле будет относиться ко многим другим принципам.

Поступая таким образом, человек перемещается извне вовнутрь, с внешней стороны к внутренней, от начала к концу, с мелководья на глубину, от грубых деталей к более тонким. Когда все принципы ума будут изучены, человеком будут полностью исчерпаны пределы мудрости.

## **2. Пять отношений (Горин)**

2.1. На протяжении всей истории существовали Пять отношений: между правителем и министром [сеньором и вассалом], родителем и ребенком, мужем и женой, старшим братом и младшим и между друзьями. Поскольку Пять отношений оставались неизменными, их называют «универсальные отношения» (яп. *тацудо*, кит. *дадао*). <...>

Правители должны любить свой народ, а министры должны служить своим правителям; отцы должны быть сострадательными по отношению к своим сыновьям; мужья должны заведовать внешними делами, а жены должны справляться с внутренними делами семьи, старшие братья должны учить своих младших братьев, а младшие братья должны следовать указаниям своих старших



братьев; друзья должны общаться друг с другом согласно обычаям и справедливости. Такое поведение полностью находится в пределах сферы мудрости, человечности и мужества. <...>

2.2. Мудрость отсылает к пониманию принципов вещей. <...>

2.3. Человечность отсылает к любви всего живого. Если один делает это так, как если бы он думал о себе, то его человечность обязательно становится подлинной, искренней и лишенной эгоизма. <...> Кроме того, человечность является животворящей. Устранение зла есть правота (яп. *ги*, кит. *ви*). Прения относительно того, следует ли убить или помочь, нужно отнести к вопросам человечности и правоты. Если один устраняет зло убийством, то тогда человечность дает право убивать. Если это так, то убивать крыс – гуманно. Если кто-то убивает воров, предостерегая других против совершения зла, то это тоже гуманно. Считать, что человечность состоит только из сострадания, – это по-простому размышлять о «маленькой человечности». Убеждать одного злого человека и тем самым обеспечивать добротой нескольких других – это «великая человечность». Поэтому пока человечность есть любовь, никто не будет человеческим, любя злых людей. Вернее, человечность любит то, что является добром, и ненавидит то, что является злом. И разве может быть эгоистом тот, кто поступает подобным образом?

2.4. Мужество отсылает к решительности, что соответствует правоте. Действовать незамедлительно, когда человек воспринимает то, что морально хорошо, есть мужество. Быть колеблющимся, ленивым или же не уверенным, нужно или нет сделать что-то, даже если известно, что это правильно, не является мужеством. Мудрость есть понимание человечности и мужества. Человечность состоит из неотбрасывания мудрости и сохранения мужества. Мужество тренирует и мудрость, и человечность. Из трех добродетелей, мудрости, человечности и мужества, ни одну нельзя исключить! С самого начала они составляют искренность всего человеческого разума.

<...>

## 5. Три основополагающих принципа

5.1. Путь обучения, чтобы быть великим, состоит из проявления просвещенной добродетели – любить людей и придерживаться предельного блага.

Просвещенная добродетель (*мэйтоку*) относится к своему первоначальному разуму (сердцу). Это естественным образом было дано человеку с рождения Небом. <...>

Пример ясного зеркала может прояснить это. Так же, как зеркало вмещает все формы, так и ум человека наделен принципами всех вещей.

5.2. Гуманностью, справедливостью, правилами приличия, мудростью, надежностью, добросовестностью и сыновней почтительностью – всем полностью наделен ум человека. И так как их принципы предельно ясны, ум именуется «просвещенной добродетелью». <...>

5.3. Удовольствие, гнев, печаль, страх, любовь, ненависть и желание – это семь эмоций, или семь чувств. Несмотря на то, что все семь присутствуют в уме человека с самого начала, нужно очень четко представлять себе мысли, которые приводят к ним. Человеку должно быть приятно, когда удовольствие соответствует моральным принципам. Точно так же следует сердиться, когда нужно сердиться; грустить, когда нужно быть грустным; быть испуганным, когда нужно испугаться. Следует испытывать отвращение к тому, к чему его нужно испытывать; ненавидеть то, что нужно ненавидеть; и желать то, что нужно желать. <...> Нужно выражать свои чувства в соответствии с принципами для их выражения.

Спокойствие и ясность ума возникают прежде семи чувств и сопоставимы с пустотой (*коку*) ясного голубого неба. И хотя «пустота» означает «неимение ничего», то же небо до сих пор производит ветер и дождь, облака и туман, гром и молнии. Эти явления сравнимы с семью чувствами. Когда небо очищается, оно возвращается к своей первоначальной голубизне и кажется пустым. Точно так же ум возвращается к своему обычному состоянию тишины и спокойствия, когда семь чувств надлежащим образом

контролируется. <...> Если не следовать этому методу, то эгоизм растет, желания начинают доминировать, и человек получает удовольствия, гневается, грустит, пугается, любит с ненавистью и желает, когда не следует. Разум становится больным, потому что это нарушает моральный принцип. С этого момента проявление разума смещено в сторону зла, семь чувств становятся низменными. <...>

5.4. Из всех живых существ наиболее значимым является человек. Так, его ум наделен бесчисленными принципами Неба-и-земли. Материальная сила Неба-и-земли – его материальная сила, а ум Неба-и-земли – его разум. Неизменно моральные принципы представляют собой единство человеческого разума. Проявлять этот ум в мыслях, речи и действиях так, чтобы он никогда не темнел, – значит проявлять просвещенную добродетель. <...>

Будет ли проявлена просвещенная добродетель или сокрыта, зависит исключительно от человека; таким образом, никакие ошибки не исходят из самой просвещенной добродетели. <...> Если возникают желания, когда человек видит, если звуки, которые человек слышит, путают ум, если один жаждет приятных вкусов или ищет сладкие запахи или же если один привязывается к телу другого или слепо следует движениям физических форм в нарушение моральных принципов, то неизбежно будет сокрыта его просвещенная добродетель.

Выражение «любить людей» относится к проявлению чьей-либо просвещенной добродетели с желанием того, что люди будут обучены благодаря ей. «Обновление людей» – это их новое очищение посредством смывания гнусности и нечистоты эгоистических желаний, которые загрязняли их в течение долгого времени. Каждому следует стремиться к просвещению тех, кто еще не понимает своей просвещенной добродетели, с тем чтобы они тоже могли проявить ее. <...> Это и означает любить людей.

Проявление просвещенной добродетели означает контроль (*осамуру*) над собой. Любить людей означает управлять (*осамуру*) другими. <...> Движение любви к людям означает вести других к сыновней почтительности, будучи почтительным к своим роди-

телям, вести других к их общественным обязанностям, будучи добросовестным к своему правителю, и вести других делать добро, совершая добро лично.

«Предельное благо» относится как к проявлению просвещенной добродетели, так и к любви к людям таким образом, что все разрешается естественным путем в соответствии с этим. <...> Во множестве дел повседневной практики, будь они важными или обыденными, никто не руководствуется моральными принципами. В одежде, еде, ведении беседы, стоя и сидя, днем и ночью, утром и вечером все связано с моральными принципами. Выражение «следование предельному благу» относится к выполнению этих принципов.

Просвещенная добродетель, любовь к людям и предельное благо – три основополагающих принципа Великого учения.

### **Контрольные вопросы**

1. Как характеризуются три добродетели: мудрость, человечность и мужество? Как они взаимосвязаны между собой?
2. Какие пять отношений существуют между людьми?
3. Как решается проблема теодицеи в данном тексте? Каким образом три добродетели оправдывают существование зла в мире?
4. Какие три основополагающих принципа образуют Великое учение?

### **Мотоори Норинага о Пути Японии**

*Мотоори Норинага (1730–1801), один из выдающихся деятелей Школы национальных наук, занимался изучением древней литературы и мифологии. В своих воззрениях он стремился очистить исконно японские представления о Пути Японии от буддийских и конфуцианских наслоений. В представленном ниже фрагменте из сочинения «Тама кусигэ» (1787), адресованного правителю провинции Киш, описываются взгляды Мотоори Норинага на государственное устройство и роль императора в нем.*

## Тама кусигэ\* (Драгоценная шкатулка для гребней)

В этом сочинении я хочу почтительно изложить одной высокопоставленной особе<sup>1</sup> суть Пути богов, а также тот образ мышления, который должен соответствовать Пути богов в наш век. Я сложил стихотворение и, взяв из него строку, назвал свое сочинение «Тама кусигэ» («Драгоценная шкатулка для гребней»). Вот это стихотворение: «Хотя это сочинение и написано человеком низкого звания, не соответствующего Вашему, прошу Вас, откройте драгоценную шкатулку для гребней, узнайте ее суть».

Истинный Путь пронизывает весь мир, он един для всех стран. Однако только в божественной стране, где правит император, суть этого Пути передается должным образом из поколения в поколение. Во всех иностранных государствах забыты традиции, идущие со времен глубокой древности. Поэтому в иностранных государствах проповедаются другие Пути, и, хотя каждый из них называется истинным, все чужеземные Пути суть лишь ответвления от главного, но отнюдь не основные, не истинные и не правильные. Пусть кое в чем они даже и походят на истинный Путь, но в целом их содержание ему не соответствует. Если кратко изложить смысл единого основного истинного Пути, то сразу же станут очевидны всеобщие принципы устройства этого мира.

Эти принципы заключаются в том, что небо, земля, все боги, предметы и явления этого мира в основе своей произошли благодаря тому, что называется всепорождающим духом двух божеств – Таками мусуби-но ками и Ками мусуби-но ками. Из века в век рождение людей, возникновение всех вещей и явлений происходит именно в результате деятельности этого духа. Следовательно, появление в век богов двух главных божеств Идзанаги и Идзанами, нашей страны, всех вещей и богов в основе своей произошло

---

\* *Мотоори Норинага*. Тама кусигэ (Драгоценная шкатулка для гребней) // Михайлова Ю. Д. Мотоори Норинага. Жизнь и творчество (из истории общественной мысли Японии XVIII в.) / отв. ред. В. Н. Горегляд. М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 156–177.

благодаря всепорождающему духу Таками мусуби-но ками и Ками мусуби-но ками. Поскольку всепорождающий дух есть странное и таинственное божественное деяние, то человеческий ум не в состоянии понять, по каким законам все это может происходить. Поскольку же в иностранных государствах истинный Путь не передается из поколения в поколение, то там и не знают о всепорождающей способности Таками мусуби-но ками и Ками мусуби-но ками, а создают всякие учения, такие, как теории об *инь-ян*, восьми триграммах, пяти первоэлементах<sup>2</sup>, и с их помощью пытаются объяснить принципы устройства неба, земли и вообще всего сущего. Однако все эти учения ложны, это домыслы человеческого ума, в действительности же ничего подобного не существует.

Итак, бог Идзанаги был глубоко опечален смертью богини Идзанами и последовал за ней в Ёми-но куни (Страну скверны, тьмы). Вернувшись на эту землю, он в Цукуси-но татибана-но одо-но аха-ги-га хара<sup>3</sup> совершил обряд очищения от грязи, с которой он соприкоснулся в Ёми-но куни. Из того места, которое стало чистым, родилась богиня Аматаэрасу<sup>4</sup> и по поручению своего божественного отца стала навеки править Такама-га хара (Равниной высокого неба). Богиня Аматаэрасу – это солнце на небе, которое благодатно освещает весь мир. Внук богини Аматаэрасу стал управлять Адзивара-но накацу куни<sup>5</sup>, соблаговолив спуститься с небес на землю. В это время был провозглашен божественный эдикт Аматаэрасу о том, что престол императоров, подобно небу и земле, не имеет границ и будет вечно процветать<sup>6</sup>. Этот божественный эдикт есть первоисточник, основа Пути. Таким образом, основные принципы мироздания и Пути человека все без остатка были заложены в век богов. Следовательно, человек, который стремится к истинному Пути, сможет узнать принципы вещей, если он хорошо осмыслит порядок, существовавший в век богов, и будет во всем отыскивать следы того времени. Суть происходившего в век богов передана в старинных преданиях и легендах века богов. Старинные предания и легенды – это не какие-нибудь выдумки, сочиненные людьми. Они записаны в «Кодзики» и «Нихон сёки» и передаются с века богов. <...>

В божественной стране в силу присущих ей особенностей истинные старинные предания передавались из поколения в поколение во всех подробностях. Здесь знали о божественном происхождении богини, понимали, что ее следует почитать, – и это достойно восхваления. Говоря «особенности божественной страны», я имею в виду прежде всего тот факт, что это страна, где появилась богиня Аматаэрасу, освещающая весь мир. Следовательно, божественная страна – главная по отношению к другим странам. Трудно даже рассказать во всех подробностях, чем она превосходит остальные страны. Прежде всего следует сказать о рисе. В жизни человека он важен как ничто другое. Японский рис лучше, чем в других странах, он не имеет себе равных. Соответствующие сравнения можно провести и в отношении других вещей. Однако люди, родившиеся в божественной стране, уже давно привыкли к тому, что здесь все самое хорошее, считают это делом обычным и даже не замечают, что Япония во всем превосходит другие страны. <...>

Итак, императорская династия нашей страны ведет свое происхождение от богини Аматаэрасу, которая освещает этот мир, и, как сказано в божественном эдикте Аматаэрасу, императорская династия во веки веков будет непоколебима и будет существовать, пока существуют небо и земля. В этом и состоит главная суть, основа Пути. Поскольку сказанное в божественном эдикте соответствует ныне существующему положению вещей в нашей стране, то отсюда ясно, что старинные предания и легенды отнюдь не вымысел, что сказанное в них не относится к чужеземному государству, ясно также, что именно составляет исключительные особенности нашей страны. Хотя в чужеземном государстве с умным видом толкуют то об одном Пути, то о другом и считают, что только эта страна (т. е. Китай. – Ю. М.) достойна уважения, однако там нет основной императорской династии, там часто происходила смена династий, возникали сильные беспорядки. Отсюда можно предположить, что все [китайские] теории ложны и ничего истинного в них нет.

Таким образом, поскольку наша страна является родиной богини Аматаэрасу, божественной, где правит императорская династия,

главной и основной среди других держав, то все они должны почитать божественную страну и подчиняться ей, все в мире должны следовать ее истинному Пути. Однако в иностранных государствах до сих пор не знают об изложенных выше особенностях нашей родины, совершенно необоснованно считают, что Япония – лишь небольшой островок где-то далеко за морями. Жители иностранных государств даже не могут предположить, что истинный Путь существует только в божественной стране, и болтают всякий вздор. Все это достойно большого сожаления! <...>

Деление на благородных и подлых, высших и низших было установлено в век богов богами – родоначальниками императорского рода<sup>7</sup>. В последующие века конфуцианцы и им подобные стали восхвалять и почитать Китай, утверждать, что-де эта страна лучше других, а на нашу божественную страну стали смотреть свысока и незаслуженно ее презирать. Другие конфуцианцы говорят, что у нас в древности не было Пути<sup>8</sup>, что, мол, по культурному развитию мы отстаем от Китая. Они утверждают, что даже наши древние книги «Кодзики» и «Нихон сёки» были созданы позже, чем китайские, и критикуют наши старинные предания и легенды. С презрением конфуцианские ученые относятся к тексту «Нихон сёки», написанному камбуном<sup>9</sup>, заявляя, что все старинные японские тексты были на самом деле написаны в последующие века. Все это незрелые, поверхностные суждения и не свидетельствуют о глубине ума. Как же ничтожны и ограниченны взгляды тех людей, которые следуют лишь сказанному в китайских книгах и не знают ничего иного! Считать родиной чужую страну, а к своей отчизне относиться как к чужбине – это-то как раз и противоречит идеям Конфуция, которого эти ученые почитают. <...>

Путь Китая и Путь других стран по своей сути являются ответвлениями от истинного Пути и ничего общего с ним не имеют. Ошибочно также считать, что Китай лучше других, поскольку там рано сложилась культура. Раннее развитие культуры в Китае объясняется тем, что там быстро происходили всякие изменения и обычаи были непостоянными и плохими. В чем же здесь причина? Дело в том, что в Китае с древности люди были склонны



выставлять свой собственный ум; они не чтили старинные обычаи и считали возможным и необходимым исправлять и переделывать все по своему усмотрению. Естественно, что поэтому там постоянно происходили перемены. Обычаям нашей божественной страны были свойственны преданность и верность старине, здесь всегда и во всем хранили верность прошлому, ничего не меняли под влиянием легковесных суждений человека, поэтому здесь хотя и происходили перемены, но не столь быстро. Эта верность старине сохранилась и по сей день. <...>

Итак, все явления этого мира, важные и незначительные, все, что естественным образом происходит на небе и на земле, все, что касается самого человека и совершается им, есть проявление замыслов богов и происходит благодаря их божественному духу. Однако поскольку среди богов есть благородные и подлые, добрые и злые, хорошие и плохие, то добро и счастье существуют в мире попеременно со злом и несчастьем. В государстве случаются смуты, происходит многое, что приносит вред обществу и человеку. Перипетии человеческой судьбы разнообразны и часто не соответствуют справедливости. Все это суть деяния плохих богов. Уже в век богов было предопределено, что плохие боги творят всевозможные дурные и злые дела под воздействием духа богов Магацуби-но ками, появившихся во время очищения от скверны Ёми-но куни бога Идзанаги. Когда плохие боги приходят в буйное состояние, то случается многое, на что не распространяется покровительство и влияние богини – прародительницы императорского дома. Добро и справедливость чередуются с дурными и злыми делами, и в этом состоит один из основных принципов жизни. Так было установлено в век богов, и об этом свидетельствуют «Кодзики» и «Нихон сёки». <...>

Хотя все сказанное выше, в сущности, не относится к управлению государством, однако позволяет понять, что истинно, а что ложно: Путь божественной страны или Путь иностранных государств. В иностранных государствах не понимают, что все плохие и нечестные поступки в этом мире есть результат деяний плохих богов. В иностранных государствах все не соответствующее

разумным принципам, например счастье и несчастье в жизни человека, объясняется как проявление либо кармы, либо воли Неба, Пути Неба. Учение о карме было создано ради удобства, и мы поэтому его не будем здесь обсуждать. Однако важно понять, что Воля Неба и Путь Неба – это хитрые отговорки, использовавшиеся в древнем Китае для того, чтобы оправдать преступные действия князей вроде Тан и У, которые убивали монархов и захватывали страны, или для того, чтобы принудительным путем внушить людям такое объяснение вещей, которое не может быть разумным. Если бы Воля Неба и Путь Неба действительно существовали, тогда все на свете происходило бы в соответствии с истинными разумными принципами. Однако почему же многое не соответствует им?! В общем, там, где нет древних преданий и легенд, ради удобства придумывают все что угодно. <...>

Божественным эдиктом Амата́расу было определено, что императорский дом нашей страны ведет свою родословную от богини Амата́расу, которая вечно будет освещать небо и землю до самых границ. Следовательно, каждый день и каждый час, пока существуют небо и земля, солнце и луна, наш император должен почитаться повсюду как верховный монарх. Всегда и во всем необходимо поступать в соответствии с божественным волеизъявлением Амата́расу и никогда не действовать наперекор ему.

В средние века случалось, что появлялись люди, которые действовали наперекор Пути богов и с пренебрежением относились к императору, а их потомки даже некоторое время благоденствовали. Однако как раз в этом и проявлялись плохие деяния Магацуби-но ками. Разве это можно рассматривать как пример правильных действий?! Однако, не ведая об основных принципах и сути истинного Пути, люди опирались на неглубокие знания конфуцианцев, весьма произвольно судили о достоинствах и недостатках каждой исторической эпохи, рассматривали плохие обычаи иностранных государств как норму, а бывало, что даже управление страной мятежниками вроде Ходзё воспринимали как правильный Путь. Однако поскольку все это отличается от основы, то, как бы ни было с виду похоже на истину, в конечном счете Пути не соответствует. <...>

Вообще, спокойствие и беспорядок в государстве зависят от того, почитают ли стоящие внизу стоящих наверху. Если стоящие наверху почитают тех, кто стоит над ними, то и стоящие внизу будут также с почтением относиться к тем, кто стоит над ними, и в стране будет естественным образом осуществляться хорошее правление. <...>

Как было сказано выше, поскольку все в мире есть деяния богов, хороших и плохих, то в мире существуют как добро, так и зло и глубинный смысл всего сущего не может быть постигнут человеком. Поскольку ничто в мире не происходит без замыслов богов, то это основное положение Пути необходимо хорошо понимать. Пусть даже нечто кажется и плохим для отдельной небольшой провинции, однако если оно существует уже длительное время и с трудом поддается изменению, вряд ли следует это нечто поспешно уничтожать и исправлять. Если насильственным образом и поспешно исправлять то, что с трудом поддается изменению, то это будет противоречить замыслам богов, а изменения как раз и принесут вред. <...>

Ум человека, каким бы мудрым он ни был, не в состоянии понять то, что трудно понять. Поэтому многое недоступно пониманию человека. Например, то, что человек делает, полагая хорошим, на самом деле является плохим, а то, что он запрещает как плохое, на самом деле таковым не является. Или же хорошее сейчас может стать плохим в будущем, а плохое для настоящего момента окажется впоследствии хорошим. Как бы там ни было, ничто в мире не происходит помимо замыслов богов. Однако, пожалуй, есть люди, которые считают, что во всем нужно полагаться только на замыслы богов и предоставлять возможность всему – и хорошему и плохому – идти своим ходом, человек же при этом не должен ничего делать. Думать так – большая ошибка. Путь человека состоит в том, чтобы действовать только в тех пределах, в каких человек должен действовать. Делать или не делать что-либо помимо этого – лежит вне пределов человеческих возможностей. <...>

Поскольку человек обязательно должен хорошо служить своему господину, заботиться о родителях, быть ласковым с женой,

детьми и слугами, хорошо относиться к другим людям, исполнять свои профессиональные обязанности, то все это относится к ряду дел, которые должны исполняться естественным образом. Поэтому все люди знают свои обязанности от рождения, им не к чему заимствовать для этого иностранные учения. Однако бывает, встречаются люди со злым сердцем, которые не могут исполнять перечисленные выше, само собой разумеющиеся обязанности. Встречаются также люди, которые преднамеренно делают зло другим людям или всему обществу. Все это также есть деяние богов, и то, что в жизни обязательно встречаются плохие люди, тоже есть закон века богов. <...>

Люди, совершающие зло, если это зло велико, не должны встречать одобрения ни со стороны стоящих наверху, ни со стороны обыкновенных людей. Однако если они совершают что-то, лишь слегка не соответствующее основным принципам, то их не следует в этом сурово упрекать. В наше время люди должны с полным почтением относиться к постановлениям тех, кто стоит сейчас наверху, они не должны делать что-либо, противоречащее принятым нормам поведения, и выставлять свои собственные, с виду умные суждения. Им надлежит поступать только так, как следует поступать в наш век. Именно это и будет составлять суть истинного Пути, который передается со времен века богов. <...>

---

<sup>1</sup> Имеется в виду князь Токугава Харусада, правитель провинции Кию.

<sup>2</sup> *Инь-ян* (кит.), *ин-ё* (яп.) – два космических начала, организующие жизнь во вселенной. *Инь* олицетворяет тьму, покой, податливость, женское начало. *Ян* олицетворяет свет, движение, напряжение, мужское начало. Восемь триграмм – восемь основных «положений» мироздания в системе «И-цзин». Согласно древнекитайской философии пять основных элементов – вода, огонь, дерево, металл, земля.

<sup>3</sup> *Цукуси* – древнее название о-ва Кюсю; *татибана* – растение напоминающее мандарин; *одо* – узкий, небольшой водоспуск; *ахаги* – дуб, *акуба* или леспедца двухцветная; *хара* – равнина.

<sup>4</sup> В «Кодзики» сказано, что Аматаэрасу родилась при омовении левого глаза Идзанаги.

<sup>5</sup> Внук богини Аматаэрасу – Ниниги-но микото. Адзивара-но накацу куни – букв. Страна тростниковых равнин (старинное название Японии).

<sup>6</sup> Так называемый божественный эдикт Аматаэрасу, провозглашенный ею при сошествии Ниниги-но микото на землю.

<sup>7</sup> Обычно родоначальницей императорского рода называется Аматаэрасу. Однако здесь Норинага употребил множественное число. В «Кодзики» говорится, что божественные предки, от которых ведет свое происхождение императорский род, были произведены на свет Аматаэрасу и Сусаноо. Они появились изо рта Сусаноо после того, как он разжевал украшения Аматаэрасу, но затем Аматаэрасу заявила, что дети – ее, поскольку они появились из ее украшений. Таким образом, в мифах хотя и признается участие Сусаноо в сотворении предков императорского рода, преимущество отдается Аматаэрасу.

<sup>8</sup> Комментируя это место «Тама кусигэ», Окубо Тадаси считает, что в данном случае Норинага полемизирует с конфуцианским ученым Дадзай Сундай, который выступал против понимания синто как одного из видов Пути наравне с буддизмом и конфуцианством.

<sup>9</sup> *Камбун* – китайский текст, размеченный для чтения в соответствии с правилами японской грамматики. Обычно таким образом составлялись официальные документы, писались исторические и другие научные трактаты.

## Контрольные вопросы

1. В чем заключается суть Пути богов? Какая роль в нем отведена императору?
2. Чем обосновывается критика конфуцианского учения? Почему его знание – ложно?
3. Каким образом можно следовать Пути богов?
4. Как Мотоори Норинага обосновывает превосходство Японии над другими странами?

## **5. РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В XIX в.**

### **5.1. Знакомство с западноевропейской философской традицией**

В XIX в. происходит столкновение японской философской мысли с трудами европейских мыслителей. И если в первой половине столетия еще развиваются конфуцианские и буддийские школы, синто получает свое богословское основание в трудах Хирата Ацутанэ, то за реформацией Мэйдзи 1868 г., когда была восстановлена реальная власть японских императоров, последовали масштабные перемены в культуре и обществе, также оказавшие сильнейшее влияние и на развитие философии. Западные учения стали проникать в Японию еще в эпоху Эдо, но из-за самоизоляции страны сведения о них были скудными и представлены узким кругом имен. После открытия же страны поток западных знаний захлестнул японскую интеллигенцию. Японцы познакомились с трудами Ш. Монтескье, Дж. С. Милля, Ж. Ж. Руссо, Г. Спенсера, И. Бентама, а в дальнейшем стали усваивать идеи И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, В. Виндельбанда, У. Джеймса, Д. Дьюи и др.

Первое знакомство японцев с западным знанием начинается еще в эпоху Эдо, когда указом от 1720 г. стало возможным изучать астрономию, географию, медицину и другие неидеологические европейские науки. К началу XIX в. интересом к западным знаниям стали проникаться и самураи, обеспокоенные наращиванием военной мощи западных стран. К 1850–1860-м гг. это движение по освоению западных знаний обретает форму научной школы Ёгакуся, выступавшей против японской самоизоляции и пропагандировавшей формулу «японский дух – европейские знания» в противовес прежней формуле «японский дух – китайская ученость». Именно

с этой школы началось также знакомство и с европейской философской традицией. Влияние школы европейских наук позволило в дальнейшем вырастить японскую интеллигенцию, которая принимала активное участие в реформировании страны в последней трети XIX столетия. Ученые школы Ёгакуся способствовали изучению европейских языков и культуры западных стран, а также выступили организаторами переводческого бюро.

В 1870-е гг. поднимается движение за цивилизацию и просвещение, что было вызвано стремлением пройти в ускоренном темпе все этапы научно-технической революции. В интеллектуальной сфере умами завладели идеи свободы, равенства и просвещения. Складываются даже просветительские общества, среди них наиболее влиятельным и известным было общество «Мэйрокуся» («Общество шестого года Мэйдзи»), формально существовавшее с 1873 г. по 1875 г. Задачей этого общества являлось посредничество между европейской цивилизацией и национальной культурой. Его члены занимались переводами европейских мыслителей и старались адаптировать западное представление о мире под японские реалии. В среде просветителей выделяются два направления.

К первому относились ученые-бюрократы, представлявшие официальную власть. Они отстаивали государственное образование, занимались критикой феодальной идеологии. Учеными-бюрократами были Като Хироюки (1836–1916), будущий ректор Токийского университета и президент Императорской академии наук, и Мори Аринори (1847–1889), министр просвещения и автор новейшей системы образования Японии, связывавший подъем государства напрямую с уровнем развития просвещения и другими аспектами. Ученым-бюрократам был также и Ниси Аманэ (1829–1897), работавший в министерстве военных дел и заложивший основу регулярной армии. В философской среде он известен тем, что ввел в научный оборот термин *тэцугаку* – «философия», интерпретировал научные категории материального и идеального и написал первый японский труд по логике. В просветительском обществе Аманэ поддерживал западные достижения, касающиеся обустройства институтов власти, а также конституционную монархию.

Ко второму направлению относились не состоявшие на государственной службе независимые ученые, объединившиеся в просветительское общество «Мэйрокуся». Они выступали с критикой официального курса, призывали к свободе научной мысли и просвещения. Ведущим представителем этого направления является Фукудзава Юкити (1835–1901), сторонник идеи равенства, естественного права. Фукудзава ратовал за изменение традиционных ценностей и принятие западных знаний и духа независимости. Еще одним представителем независимых ученых был Накамура Масанао (1832–1891), основавший университет Отяномидзу и развивавший женское образование. Его идеи в обществе были наиболее радикальными. Накамура рассматривал христианство в качестве основы процветания западных стран и призывал Японию отбросить старые верования ради укрепления государства.

Деятельность общества «Мэйрокуся» не только поднимает просветительское движение до уровня государственных реформ в системе образования, но и способствует становлению в стране парламентской системы.

Реакцией на взгляды просветительского движения стало открытие ценности средневекового искусства различных направлений. Японское искусство получает статус национального достояния, его начинают изучать как самостоятельную художественную традицию, отличную от западных образцов. Выразителем этих идей стал искусствовед и просветитель Окакура Какудзо (1863–1913), возглавивший движение по сохранению исторического наследия и основавший Токийскую школу искусств. Наибольшую известность получили его переосмысление и пропаганда восточного искусства на Западе.

Дальнейшее развитие японской мысли было связано с движением за свободу и народные права, которое выступало в поддержку создания в стране парламентской системы. Участники этого движения определяли понятия свободы и прав человека через конфуцианские термины разумности *ри* и справедливости *ги*, различая при этом духовную свободу, являющуюся сущностью природы человека, и политическую свободу, понимаемую как свободу действий. Представитель данного движения Накаэ Тёмин (1847–1901), полу-



чивший прозвище Восточный Руссо, был сторонником французского натурализма и развивал идею совместного государственного управления. Он определял заимствованное у Руссо понятие суверенитета как проявление общей воли народа. Другой участник движения, Уэки Эмори (1857–1892), напротив, считал, что суверенитет является принадлежностью государства, а отдельный человек, понимаемый как часть государства, может быть лишь его совладельцем. Представителями движения за свободу и народные права также являются Котоку Сюсуй (1871–1911), Абэ Исоо (1865–1949), Киносита Наоэ (1869–1937), впоследствии развивавшие социалистические идеи. Наиболее известным популяризатором социализма и марксизма того времени был Каваками Хадзимэ (1879–1946).

В первые десятилетия японская философская мысль вбирала в себя позитивистские, утилитаристские и эволюционистские идеи, но после принятия в 1889 г. конституции господствующие позиции начинает занимать освоение немецкой философской традиции. Взаимосвязи между учениями буддийских школ Тэндай и Кэгон и философией Г. В. Ф. Гегеля стал выявлять Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944), также известный своим обоснованием японской национальной сущности *кокутай* посредством конфуцианских этических принципов. Миякэ Сэцурэй (1860–1945) тоже вел поиски философских аналогий, но уже между даосизмом Лао-цзы и Чжуан-цзы и философией А. Шопенгауэра. Неокантианским критицизмом первым заинтересовался Ониси Хадзимэ (1864–1900), представивший метафизическое учение, основанное на телеологическом эволюционизме и фундаментальном разделении сущего и должного. Также неокантианство являлось предметом исследований Куваки Гэнъёку (1874–1946) и Хатано Сэйити (1877–1950).

Японская философия в этот период проходит ускоренный путь развития, поглощая идеи целых эпох западноевропейской мысли: Просвещения, романтизма, позитивизма, социализма и т. д. Популяризируются английская философия, немецкая классическая философия, и в тоже время читаются современные авторы. Все это вызывает идейный хаос, который приводит к эклектичности и часто упрощенному пониманию философских концепций. Однако эклек-

тичное понимание западной философии привело к быстрому освоению философских знаний и переносу их на бытовой уровень. За короткий срок был сформирован терминологический аппарат, немаловажную роль в этом сыграли Ниси Аманэ и Фукудзава Юкити (последний оказал общее влияние на появление нового литературного языка).

## **5.2. Жизнь и философские взгляды Фукудзава Юкити**

Подлинным глашатаем новой эпохи, установившейся в Японии во второй половине XIX в., можно считать философа-просветителя, общественного деятеля Фукудзава Юкити (1835–1901), совершившего настоящий переворот в духовной жизни общества.

В юношеские годы Фукудзава обучался в пансионе Огата, там он овладел голландским языком и познакомился с достижениями европейского естествознания. В дальнейшем, осознав необходимость, Фукудзава освоил английский язык, что дало ему возможность посетить западные страны с первыми японскими посольствами, отправленными еще самурайским правительством.

С 1860 г. по 1867 г. Фукудзава побывал сначала в США, затем с миссией в Европе, где посетил Англию, Голландию, Германию, Францию, Россию, Испанию и Португалию. Итогами этих поездок стала первая книга Фукудзава «Положение дел на Западе» (1866), где были представлены его описания административной и финансовой систем, а также систем политического управления западных стран. Фукудзава стремился рассказать японским читателям о том, что было естественными для западноевропейской культуры: о парламенте, политических партиях, банках, транспортной системе, почте, школах, музеях, библиотеках и т. п. Книга имела огромный успех и открыла японцам невиданные доселе горизонты, к которым, как считал автор, нужно стремиться.

Еще в период сотрудничества с самурайским правительством Фукудзава Юкити организует в 1858 г. частный пансион, где преподает западные знания. После знакомства Фукудзава с западной

системой образования пансион был в 1867 г. преобразован в соответствии с новыми методиками и получил название Кэйо гидзюцу. А уже в 1890 г. это учебное заведение приобрело статус университета, прославившись впоследствии как один из старейших и крупнейших частных университетов Японии. Кэйо гидзюцу была базой для учебной, просветительской и популяризаторской деятельности Фукудзава. Для своего учебного заведения он составлял новейшие учебники по истории, географии, физике, химии, философским и политическим учениям западных стран. Такая ориентация вовне стала ключевым фактором развития университета, превратившегося впоследствии в кузницу кадров для министерства иностранных дел.

В 1870-е гг. Фукудзава Юкити принимал активное участие в движении просвещения и цивилизации и был членом общества «Мэйрокуся». В рамках работы общества он пропагандировал идею независимого образования в виде системы частных школ, находящихся под патронатом императора, и выступал против совмещения деятельности чиновника и ученого. В период сотрудничества с обществом «Мэйрокуся» Фукудзава публикует следующие свои значительные произведения: «Призыв к знаниям» (1872) и «Краткий очерк теории цивилизации» (1874). В первом из них он подвергает критике феодальную идеологию и пишет о необходимости введения всеобщего образования. Также в книге представлена критика конфуцианских наук и стереотипов старой научной парадигмы; Фукудзава предлагает ее отвергнуть и овладевать практическими знаниями. Среди прочего в этом произведении он высказывался против сословных предрассудков и, основываясь на теории естественных прав человека, утверждал права каждого на свободу, независимость и равенство. В «Кратком очерке теории цивилизации» Фукудзава более полно формулирует основные задачи просветительства, которое должно помочь преодолеть неразвитость и отсталость японской культуры и общества.

С середины 1870-х по конец 1880-х гг. по стране прокатилась волна движения за свободу и народные права, и Фукудзава, вопреки своим оппозиционным взглядам, встал на сторону правительства. Он выступал за принятие конституции и считал, что больше

пользы для страны принесут преобразования сверху, поскольку они ускорят создание буржуазного общества. В поддержку своих идей Фукудзава публикует сочинения «О децентрализации» (1877) и «Популярные лекции о правах народа» (1878), где разъясняет народные права, реализацией которых и станет парламентская деятельность. С 1882 г. Фукудзава, по предложению правительства, начал издавать газету «Хроника текущих событий», которая готовила общественное мнение к открытию парламента, а в дальнейшем представляла официальную характеристику деятельности правительства и задач, стоящих перед страной.

Последние годы жизни Фукудзава Юкити посвятил развитию своего детища – университета Кэйо. За просветительскую и публицистскую деятельность Фукудзава был удостоен в 1900 г. императорской премии.

Что касается социально-философских воззрений Фукудзава, то он вел упорную борьбу с устаревшими взглядами и устаревшей идеологией. В первую очередь Фукудзава был противником конфуцианства, он критиковал его за схоластичность и отсутствие практических оснований и ратовал за авторитет научного знания. Фукудзава считал, что одной из причин отставания японской цивилизации в развитии было как раз отсутствие духа практических наук и следование старым законам, таким, как, например, сословные ограничения, которые даже после реорганизации только поменяли названия: вместо уважения к самураям и презрения к народу пришло уважение к чиновникам. В противовес этим идеям Фукудзава призывал принять идею естественных прав, поддержать гуманизм, провозгласить справедливость и одобрить стремление людей к равенству. За основу прогрессивного развития он принимал принцип независимости, который необходимо применить в отношении всех сторон жизни человека и общества. И, более того, этот принцип необходимо принять и в отношении взаимодействия различных государств.

Еще одной причиной отставания Японии можно считать отсутствие духа цивилизации, которую Фукудзава понимал как поступательное развитие. Дух цивилизации, стремление к новому были

искоренены из умов японского народа благодаря закоренелым учениям. Исторический процесс необходимо осмысливать не через призму конфуцианских догматов с их ориентацией на прошлое, а в контексте европейских исторических трудов как процесс вечного изменения, который и движет развитие цивилизации. Фукудзава категорически отвергал идею зависимости между моральными качествами правителя и благосостоянием государства, предлагая вместо этого идею о том, что расцвет или упадок страны зависят от уровня знаний и добродетели всего народа. В таком случае определяющим фактором развития истории решения правителя уже не являются, основополагающим становится дух времени, т. е. взаимосвязь события с конкретным временем, местом и обстоятельствами. Фукудзава напрямую связывал духовное развитие цивилизации с духовным развитием народа, воспитанием в нем чувства достоинства и независимости.

В своем творчестве Фукудзава Юкити в первую очередь стремился сформировать национальное самосознание японцев, указывая на их ошибки и предлагая пути исправления, а также утверждал наличие такого феномена, как японская национальная сущность *кокутай*, которую необходимо поддерживать и развивать в духе времени.

### **5.3. От эстетической мысли – к эстетике как философской дисциплине**

#### **5.3.1. Принципы и категории японской эстетической мысли**

Японская художественная традиция развивалась на протяжении многих веков и по сей день не теряет своего очарования. Осмысления различного рода эстетических принципов осуществлялись под влиянием того или иного религиозно-философского учения, будь то буддизм, конфуцианство, даосизм или традиционные мифологические представления синто. В связи с этим в строгом

смысле эстетика как философская дисциплина складывается лишь к концу XIX в. Первые попытки систематизации эстетических представлений предпринимались еще учеными Школы национальных наук с целью выявления японской национальной идентичности, а затем систематизация проводилась в период реформации Мэйдзи для установления специфики искусства восточного типа и определения его места в мировой художественной традиции.

Общим основанием японского эстетического дискурса являются специфическое восприятие реальности как потока и связь искусства с практиками самосовершенствования. Буддийское понимание реальности как непрерывного изменения лишает человека устойчивости и дает ощущение непостоянства окружающего мира. В таком мире потока единственное, что мы можем считать реальным, – это наши собственные чувства, переживания и ощущения. Идея непостоянства и изменчивости мира всегда присутствует в том или ином направлении японского искусства, иногда она оплакивается, но чаще празднуется и побуждает к жизнедеятельности в настоящий момент и благодарности за то, что одно мгновение перешло в другое, тем самым продолжив течение жизни. Наиболее явно эта идея выражена в дзэнском искусстве.

Получив в наследие конфуцианский идеал благородного мужа и даосские представления о Пути, японское искусство начинает пониматься как способ жизни, или Путь: не просто каллиграфия, а путь кисти *сёдо*, не чайная церемония, а путь чая *тядо* и т. д. Китайскому чиновнику надлежало владеть шестью искусствами – церемониальным ритуалом, музыкой, каллиграфией, математикой, стрельбой из лука и управлением колесницей, а даосский монах должен был следовать Пути. Это же перешло и в японскую культуру: чиновники стремились придерживаться традиции китайской учености, а каждый вид искусства становился кропотливой многолетней практикой.

В ходе своего развития японская эстетическая мысль выработала ряд принципов и категорий, призванных наиболее адекватно передать особенности эстетического восприятия и художественного творчества японских мастеров. Наиболее известными из них

являются *моно-но аварэ* (печальное очарование вещей), *ваби* (скромная красота), *саби* (налет старины), *югэн* (сокровенная красота), *ики* (изысканный стиль).

**Моно-но аварэ: печальное очарование вещей.** Происходит от слов *моно* (вещь) и *аварэ* (печаль, очарование, исключительность, жалость) и чаще всего переводится как печальное очарование вещей. В этом понятии сочетаются синтоистский культ природы и буддийские представления об изменчивости и быстротечности жизни. *Моно-но аварэ* стала основной эстетической категорией хэйанской литературы периода расцвета императорского двора в X–XI вв. Теоретизацию данной категории провел ученый Школы национальных наук Мотоори Норинага (подробнее см. подпараграф 4.2.4 данного пособия), определив ее как чувствительность к эмоциональной стороне человеческого существования в целом. В основе *моно-но аварэ* лежит кратковременная сопричастность субъекта и объекта из-за их непрерывной изменчивости, что дает ощущение меланхолии, и красота воспринимается в своей эфемерности и быстротечности.

Впервые рассматриваемая категория появилась на страницах первой японской поэтической антологии «Манъёсю» еще в второй половине VIII в. В текстах этой антологии упоминались в основном жалобные призывы птиц и животных, чьи образы служили иллюстрацией человеческих переживаний разлуки и печали. Явления и предметы внешнего мира словно бы сопереживали человеческим страданиям. Описывался и обратный эффект: явления природы вызывали ощущение преходящего, красота ускользала и растворялась в окружающем мире, что послужило формированию *природной эстетики* – поэтического канона японской пейзажной и любовной лирики. Из-за краткости традиционной поэтической формы танка, а затем и хайку для обозначения сезонов года и связанного с ними эмоционального настроения стали употреблять специальные сезонные слова. Так, весну обозначали цветы вишни, пение соловья, зеленая ива, лето символизировали цикады, цветущие лотосы, звук колокольчика фурин, осень была связана с алыми листьями клена, криками диких птиц, любованием полной луной,

а зима – с белым снегом и увядшими листьями. В последующих антологиях эти образы становятся каноническими.

Наиболее полное выражение *моно-но аварэ* нашло в романе Мурасаки Сикибу «Гэндзи-моноготари» («Повесть о Гэндзи») начала XI в. В повествовании об истории принца Гэндзи во всем многообразии представлена жизнь императорского двора эпохи Хэйан. Описание жизненных перипетий и любовных походов главного героя, а затем и его сына пронизано эмоциональным восприятием окружающего мира и наслаждением его ускользающей красотой. Образы природы наполняли всю жизнь двора – от поэтических турниров, где они становились темой для сочинительства, до выбора узора на одежде в соответствии с сезоном года. Круговорот жизни подается в романе через буддийские представления о карме, автор показывает изменчивость человеческой жизни, неизбежность воздаяния за принятые решения и совершенные поступки, вызывая тем самым чувство смирения перед судьбой. Все это позволяет остро ощутить преходящую красоту мира, которая проявляется не только в природных образах, но во вторящих им переживаниях людей. Ощущение сопричастности природных явлений человеческим эмоциям, осознание неотвратимости судьбы привели к утверждению канонического понимания категории *моно-но аварэ* как печального очарования вещей.

Дальнейшее развитие этой категории проявилось в новом жанре классической литературы – эссе, первым и выдающимся примером которого являются «Записки у изголовья» Сэй Сёнагон начала XI в. Этот жанр не предполагает наличия четкой сюжетной линии, что позволяет еще больше сфокусироваться на изменениях природных явлений, действий и чувства людей, бесконечно очаровываясь их непостоянством.

Наследие эпохи Хэйан (794–1185) в виде эстетической категории *моно-но аварэ* выработало культ прекрасного, которое может исчезнуть, раствориться в бесконечной изменчивости жизни. Очарование вещей рождает ощущение печали, радостной грусти, зыбкости всего происходящего. И здесь человеческие чувства обретают ценность наравне со всеми явлениями мира.



**Ваби: скромная красота.** Данная эстетическая категория возникла в среде буддийских монахов-отшельников, отрицавших дворцовую пышность и стремившихся к естественной красоте, отвлеченности от мирских забот и безмятежности единения с природой. Изначальное значение *ваби* – одиночество, но смысл этого слова трансформировался, и оно стало обозначать умиротворение и покой. Схожие изменения претерпело и производное прилагательное *вабисий*, обозначавшее в эпоху Хэйан безутешную любовь и разочарование, а в Средние века – утонченность. Такое переосмысление стало возможным благодаря возросшему влиянию буддийских школ, проповедовавших отшельничество и простую жизнь. Категория *ваби* оказалась созвучна учению Дзэн, найдя в дальнейшем свое выражение в практике чайной церемонии.

Наиболее ярким выразителем категории *ваби* был монах Мурата Дзюко (1422(3)–1502), мастер чайной церемонии при сёгуне Асикага Ёсимаса и его дворе. Чайное действо он противопоставлял роскоши самурайской жизни и проводил с соблюдением простой, естественной красоты *ваби*, которая была выражена в четырех принципах: гармонии *ва*, почтительности *кэй*, чистоте *сэй* и покое *сэки*.

Дальнейшее теоретическое осмысление категория *ваби* получает уже в XIX в. Так, к теме *ваби* обращается Дзякуан Сонтаку в трактате «Дзэнтяроку» («Записки о дзэнском чае») 1828 г., он понимает *ваби* как следование буддийским заветам и смирение перед обстоятельствами жизни и принятие своей судьбы. Путь чая как раз служит примером такого отношения к жизни, который проявляется в элегантности и простоте чайного домика, утвари и посуды.

*Ваби* достигает своего полного выражения в виде жесткой экономии, которая выступает проявлением центральной идеи буддизма – пустоты. Это хорошо видно в архитектуре данного стиля, основу которой составляли простая структура помещения, отсутствие прямого света и игра света и тени, задающая ощущение глубины пространства.

**Саби: налет старины.** Данная категория вводится в обиход буддийскими монахами в Средние века. Впервые слово *саби* было использовано еще в поэтической антологии «Манъёсю» в значении

«заброшенность» (производный от этого слова глагол *сабирэру* переводится как «быть опустошенным»). Затем понятие *саби* подверглось переосмыслению и приобрело значение налета старины и патины, подчеркивающего естественную красоту предметов.

Один из основателей традиции чайной церемонии монах Мурата Дзюко утвердил эстетику *саби* как наиболее значимую для пути чая, поскольку именно посредством *саби* передаются ощущения спокойствия, уединенности и глубокого одиночества. В литературе наиболее ярким выразителем эстетики *саби* стала поэзия Мацуо Басё (1644–1694), для которого понятие *саби* и производное прилагательное *сабисий* (одинокий, печальный) – ключевые поэтические принципы.

Наибольшее развитие эстетика *саби* получила в творчестве монаха Сэн-но Рикю (1522–1591), чайного мастера при дворе Ода Нобунага. Основным нововведением его чайной школы была формализация самой церемонии, которая заключалась в определении четкой последовательности действий всех участников вплоть до бесед, что должно было служить созданию атмосферы спокойствия и отхода от забот ради постижения истины и красоты. Это позволило Рикю переосмыслить категорию *саби* как принцип изысканной красоты, скрытой в простых вещах, тихих звуках и неярких красках. Его чайная школа в дальнейшем получила развитие под названием Сэнкэ.

В эстетике *саби* ценятся предметы с небольшими дефектами, сама трапеза должна быть аскетичной, красота кроется в недостаточности, недосказанности и поврежденности. Отсюда берет начало искусство сломанной чашки *кинцуги*, когда сломанную посуду восстанавливают с помощью заливки в трещины золота.

Категории *ваби* и *саби* из-за своей связи с чайной церемонией обычно употребляются как парные и взаимодополняющие друг друга. Они отражают японское эстетическое мировоззрение, ценящее несовершенную, мимолетную и незаконченную красоту, японский способ восприятия предметов искусства и природных явлений в их естественности и простоте. Дзенская традиция не предполагает словесного выражения *ваби-саби*, истинное понимание

достигается посредством погружения в чайное действо или в саму практику дзэн.

**Югэн: сокровенная красота.** Само слово *югэн* – китайского происхождения. Иероглифы *ю* и *гэн* обладают схожим смыслом и обозначают что-то темное и глубокое. Такое значение отсылает к одному из центральных понятий древнекитайской философии *Дао*, которое характеризовалось ко всему прочему как темное, бесформенное первоначало.

Как эстетическая категория понятие *югэн* стало фигурировать еще в эпоху Хэйан. В конце этой эпохи оно получило развитие в теории поэта Фудзивара Сюдзэй (1114–1204) и его сына Фудзивара Садаиэ (1162–1241). Первый трактовал *югэн* как новое выражение красоты, пришедшее на смену *моно-но аварэ*. Второй понимал *югэн* как отклик при написании медитативной поэзии, считавшейся под влиянием буддийских практик высшим поэтическим стилем. Для такого рода поэзии характерна недвойственность, что стирает границы между мирами сансары и нирваны и позволяет проявиться красоте небытия. Именно Фудзивара Садаиэ, известный также под именем Фудзивара Тэйка, стал составителем новой поэтической антологии «Синкокинвакасю» («Вновь созданное собрание японских песен») – поэтического образца эстетики *югэн*.

К началу XIV в. *югэн* постепенно утрачивает свою связь с буддийскими практиками и благодаря теоретику японской поэзии Ёсимото Нидзё (1320–1388) обретает значение таинственного и прекрасного. Наиболее ярко данное понимание *югэн* отражено в эссе-дзуйхицу «Записки от скуки» Ёсида Кэнко-хоси (1283–1350). В этом произведении по-новому осмысливается бренность бытия, которая становится образом мира, лежащего в основе человеческой жизни. Высмеиванию подвергается прошлая традиция излишней чувствительности, в противовес которой выдвигаются идеалы самурайского сословия. Слог записок достаточно легкий, что делает их близкими и понятными простому человеку. Кэнко-хоси не видит различий между противоположностями – бедностью и богатством, добром и злом. Но самая значимая особенность эссе – специфическое понимание красоты как незавершенности. Прекрасным является не тот

предмет, который выполнен искусно, а тот, который может стать таковым, не то явление природы, что предстало перед нами во всей своей красоте, а то, которое еще только должно обрести форму. Так прекрасными становятся нераспустившиеся цветы или же неполная луна.

Свое развитие категория *югэн* получила и в театре Но. Создатель и теоретик данного театра Дзэами Мотокиё (1363–1443) возвращает в искусство религиозные представления. В основе его учения лежат понятия *югэн*, *мономанэ* (подражание) и *хана* (цветок). *Югэн* здесь понимается как красота, сокрытая в природе вещей, которую актер должен донести до зрителя с помощью своей игры. Эта сокровенна красота является душой (*kokoro*) любой вещи. *Мономанэ* понимается как вхождение в образ героя, вхождение в роль, для чего нужно сначала постичь скрытую красоту вещей *югэн*, а затем стать этой вещью и передать ее в движении. Что касается *хана*, то этим словом обозначаются обаяние и харизма актера, его талант передавать красоту зрителю. Постигновение скрытой красоты предполагает выход за рамки субъект-объектного противопоставления и утверждает взаимосвязь всего сущего.

В дальнейшем эстетика *югэн* развивалась создателями чайной церемонии Мурата Дзюко и Сэн-но Рикю, автором дзэнских садов камней Соями (XVI в.), выдающимся живописцем монохромного пейзажа Тоё Сэсю (1420–1506) и др.

Эстетическая категория *югэн* применима не к явной, а к скрытой красоте. Не к изящной форме или приятным глазу краскам, а к эмоциональному отклику, возникающему подсознательно. Иными словами, речь идет не о восприятии объекта органами чувств, а об ощущении прекрасного, которое мы неожиданно испытывали. *Югэн* не является символической отсылкой в другой мир, это скрытая красота нашего мира, чья полнота воссоздается в нашем воображении.

**Ики: изысканный стиль.** Слово *ики* переводится как шикарный, стильный, изысканный. Данная эстетическая категория сформировалась среди простолюдинов в эпоху Эдо и являла собой определенный эстетический идеал, сочетавший в себе эротизм

и резкую прямоту. Так, вкусам купечества и горожан того времени было присуще пристрастие к эротизму, а среднее самурайство отличалось резкой, непоколебимой прямотой и ясностью. Теоретические первые категория *ики* была сформулирована лишь XX в. в книге «Структура ики» («Ики-но кодзо», 1930) Куки Сюдзо (1888–1941).

Категория *ики* более близка современной японской эстетике, чем *ваби-саби* или *югэн*. Само слово *ики* может употребляться в разговоре или в переписке, и оно не исключает другие категории красоты. *Ики* служит выражением простоты, утонченности и одновременно – спонтанности и оригинальности. Идеал *ики* прямолинеен, раскован и дерзок и при этом романтичен и эфемерен. Он кокетлив и претенциозен, но в то же время мил. Чаще всего термин *ики* применяют, характеризуя какую-то личностную черту, качество человека или явления, обусловленного человеческой волей. Для описания предметов, объектов и явлений природы термин *ики* не используется (за исключением тех ситуаций, когда речь идет об оценке их красоты).

Изначально словом *ики* называли девушек с гравюр жанра *бидзин-га*, изображающих японских красавиц и непосредственно самих гейш из знаменитых кварталов развлечений. *Ики* складывалось из трех составляющих, которыми должна была обладать девушка: дух (*хари*), кокетство (*битай*) и утонченность (*аканукэ*). Дух выражался в загадочности характера: с одной стороны, сдержанного и традиционного, а с другой – смелого и нестандартного. Кокетство (или шарм) выражалось посредством сдержанного эротизма. Утонченность манер (или же стиль) должна была быть скромной, но в то же время совершенной. Также *ики* требовало от девушки умения петь, играть на музыкальных инструментах, танцевать.

Эстетика *ики* отразилась и в жанре гравюр *якуся-э*, героями которого были актеры театра Кабуки. Здесь с помощью *ики* воспевали идеал мужской красоты. В дальнейшем *ики* стали называть элегантных дам и изящных кавалеров, появлявшихся в обществе.

В категории *ики* воплотились эстетические вкусы образованных горожан эпохи Эдо (1603–1868), ценивших роскошь и красоту.

Это больше не была эфемерность прошлых представлений о красоте, *ики* воплощала собой представления о прекрасном в их связи с увеселениями и развлечениями.

### 5.3.2. Развитие эстетической мысли в XIX в.

Вплоть до XIX в. японская эстетическая мысль существовала как составляющая восприятия художественного творчества и лишь после знакомства с западноевропейской традицией в эпоху Мэйдзи стала развиваться как отдельная философская дисциплина. Толчком к этому послужили перевод на японский язык и освоение классических трудов Платона, Аристотеля, Плотина, Августина и др. Постепенно шло формирование категориального аппарата, соответствующего западным образцам, но при этом отражающего национальную специфику.

Одним из основателей эстетики как философской дисциплины считают Ниси Аманэ (1829–1897). Работая над переводами философской терминологии на японский язык, он предложил и несколько вариантов перевода понятия «эстетика»: наука о добре и красоте *дзэмбигаку*, теория о сущности прекрасного *касюрон*, наука о таинственно-прекрасном *бимёгаку*. В академической среде, однако, утвердился термин, предложенный просветителем Накаэ Тёмин, – наука о красоте *бигаку*. Тем не менее заслуга Ниси Аманэ заключалась в донесении идеи о значимости эстетики до императорского двора. При столкновении с техническими достижениями и практическими науками Запада гуманитарное знание, по мнению Аманэ, приобретало роль мировоззренческой опоры для самоопределения человека. Четыре лекции Аманэ на эту тему, прочитанные перед императором и кабинетом министров в 1877 г., вышли в свет в виде книги «Теория эстетики» и в 1878 г. стали причиной появления в Токийском императорском университете соответствующей специальности.

Первым профессором нового курса по эстетике был Тояма Сёити (1848–1900), который преподавал ее как часть курса художественной критики. Собственно курс философской эстетики начал читать выпускник Гарвардского университета Эрнест Франциско

Феноллоза (1853–1908). До самого конца XIX в. в стенах университета активно осваивались и систематизировались знания о западноевропейском искусстве и эстетической мысли. Среди плеяды лекторов того времени, активно развивавших новую дисциплину, можно упомянуть писателя Мори Огай (1862–1922) и сторонника христианизации японского искусства Ониси Хадзимэ (1864–1900).

Дальнейшая институционализация эстетики была связана с организацией специальных исследовательских центров. Так, с 7 сентября 1893 г. начал работать институт эстетики при университете Тодай в Токио, а несколькими годами позже подобный институт был открыт при Киотском университете. Создание центров такого рода позволило Японии на несколько десятилетий опередить развитие эстетической мысли на Западе, где первый институт эстетических проблем открыли только в 1919 г. при университете Сорбонны в Париже.

Развитие эстетической мысли шло не только путем освоения европейской традиции, но и путем переосмысления собственного японского художественного и теоретического наследия. Исторически эстетические представления японцев были неразрывно связаны с художественным творчеством. Свидетельством тому являются складывавшиеся в течение столетий и выраженные в ряде традиционных искусств специфические японские эстетические категории, такие как *моно-но аварэ*, *югэн*, *ваби-саби*, *ики* и т. п.

Столкнувшись с западной культурой, японское искусство стремилось освоить новые техники. В 1869 г. начинает работать первая частная школа европейской живописи, которой заведовал Каваками Тогай (1828–1881), а в 1876 г. при Государственном инженерном колледже была открыта Школа искусств, где обучиться европейской живописной технике можно было уже у итальянского художника Антонио Фонтанези. Знакомство с западным искусством в дальнейшем не было поддержано правительством, но оставалось одним из направлений развития японской традиции.

Знакомство японцев с европейским искусством послужило не только вдохновением к художественному творчеству, но и вызвало разочарование в собственном искусстве, что стало стимулом

к поискам и осмыслению самобытности японской художественной традиции. У истоков этой тенденции стоял американский исследователь, преподаватель Токийского императорского университета Эрнест Франциско Феноллоза, представивший теоретическую концепцию японского искусства в публичной лекции «Истинная теория искусства» («Бидзюцу синсэцу», 1882), прочитанной в обществе «Рютикай» («Общество драконьего пруда»). Большую роль в институционализации японского искусства сыграл уже его ученик, искусствовед Оакура Какудзо, впоследствии ректор Токийской школы искусств и учредитель японской Академии художеств.

Итогом развития эстетической мысли XIX в. стало появление эстетики как дисциплины, формирование представлений о японском искусстве и его институционализация в рамках университетского образования. Безусловно, самостоятельным эстетическим теориям еще только предстояло появиться, но для этого уже был заложен основательный фундамент осмысления европейской философии.

### **5.3.3. Жизнь и философские взгляды Оакура Какудзо**

Представления о том, что такое восточное искусство в целом и японское искусство в частности, сформировались благодаря деятельности искусствоведа Оакура Какудзо (1863–1913), сумевшего не только собрать образцы изобразительного искусства, но и давшего теоретическое обоснование его самобытности и эстетической ценности.

Оакура Какудзо родился в семье торговца шелком в г. Йогогама. Достаток семьи позволил ему получить хорошее образование и поступить в Токийский императорский университет, где Оакура познакомился со своим учителем, а затем и соратником Эрнестом Феноллозой. Наиболее сильно из курсов, читаемых Феноллозой, на Оакура повлиял курс о ценностях народа Японии. Знание английского языка дало ему в дальнейшем возможность сопровождать Феноллозу в качестве переводчика во время путешествий



по стране. Эти странствия были связаны со сбором и исследованиями образцов древнего искусства по поручению правительства Мэйдзи.

В 1886 г. по заданию министерства образования Феноллоза и Окакура были отправлены в Европу для изучения западных методик преподавания истории и теории искусств и основ музейного дела. После возвращения Феноллоза стал заведовать отделом искусств при Токийском музее, а Окакура с 1891 г. возглавил Токийскую школу изящных искусств, открывшуюся в 1889 г., где читал курс лекций по истории японского искусства. Совместная деятельность Феноллозы и Окакура была продолжена и при подготовке закона «О сохранении древних синтоистских святилищ и буддийских храмов» (1897), куда был включен расширенный список национальных сокровищ. К этим сокровищам относились не только императорские коллекции, но и артефакты из храмовых сокровищниц и частных собраний.

В 1898 г. Окакура Какудзо вынужденно подал в отставку, разорвал все прежние связи и основал собственную Академию японского искусства. Одной из причин такого поворота событий стало яростное неприятие Окакура открытия отделения европейской живописи. Обретенная свобода позволила Окакура путешествовать не только по Индии и Китаю, но и по Америке и дала ему возможность записать свои мысли относительно места и роли японского искусства на мировой арене. К наиболее известным работам Окакура относятся «Идеалы Востока» (1903), «Пробуждение Японии» (1904) и «Книга чая» (1906). Эти произведения, написанные на английском языке, были призваны разъяснить особенности восточной эстетики, прежде всего – западным читателям.

В своих изысканиях Окакура Какудзо пробует выстроить хронологию развития японского искусства, которую сводит к различным историческим эпохам правления императоров. Так, этапами развития искусства можно считать: эпоху Асука, эпоху Нара, эпоху Хэйан, эпоху Фудзивара, эпоху Камакура, эпоху Асикага, эпохи Тоётоми и раннего Токугава, позднюю эпоху Токугава и эпоху Мэйдзи. Согласно Окакура романтический период искусства пришелся

на эпоху Асука, а классическое национальное японское искусство формируется в эпоху Хэйан, в эпоху Асикага оно овевано рыцарством, скрытым совершенством и утонченностью, а эпоху Токугава он обвиняет в декоративности и стремлению к роскоши.

В своих рассуждениях Оакура касается и общих характеристик японской культуры. В качестве одной из исконных особенностей он выделяет принцип чистоты, который понимается и как простота форм и изящность, и как религиозная чистота синто. Еще одна особенность японской культуры – врожденная способность к принятию заимствований и к их адаптации к отечественной традиции. К важным особенностям японской культуры относится и неразрывная связь искусства с идеями нации и государственности, где искусство служит инструментом для выявления национального своеобразия.

Наиболее ярким символом восточного искусства, по мнению Оакура, является японская чайная церемония, включающая в себя все достижения эстетической мысли прошлого. Именно в чайной церемонии наиболее полно отражена идейная основа дзэн-буддизма, выраженная посредством садового искусства, каллиграфии, икебаны, архитектуры и дизайна интерьера, представляющих различные направления искусства Пути как практики дзэн.

В идеях Оакура обнаруживаются и предпосылки паназиятизма, течения, которое признавало примат азиатского региона над европейским. Так, он считал, что великие культуры Востока, к которым относятся индийская, китайская, японская и корейская культуры, – это части одной культурной традиции, стремящейся к сохранению древних образцов. Они противостоят западной культуре, направленной на постоянную эволюцию. И именно Японии, как первой стране, перешедшей на сочетание западных технологий и восточной традиции, суждено стать лидером азиатского региона.

Наследие Оакура Какудзо связано, прежде всего, с конструированием традиции японского искусства, с попытками осмысления первооснов восточной эстетической мысли и с институционализацией истории японского искусства как университетской дисциплины. Размышления Оакура стали отправной точкой для дальнейшего осмысления японской художественной традиции.

## Контрольные вопросы

1. В каких основных направлениях развивалась японская философская мысль в XIX в.?
2. В чем заключалась суть деятельности общества «Мэйрокуся»?
3. Какой вклад внес Фукудзава Юкити в развитие японской философской мысли?
4. Что служило предметом японской эстетической мысли в XIX в.? В чем состояла институционализация эстетики и японского искусства?
5. Какую роль в систематизации представлений о японском искусстве сыграл Оакура Какудзо?

## Рекомендуемая литература

- Бугаева Д. П. Японские публицисты конца XIX века / Д. П. Бугаева. – М. : Наука, 1978. – 165 с.
- Григорьева Т. П. Движение красоты : Размышления о японской культуре / Т. П. Григорьева. – М. : Вост. лит., 2005. – 440 с.
- Дзякуан Сонтаку. Записки о дзэнском чае / Д. Сонтаку // Логос. Философско-литературный журнал. – 1991. – Вып. 1. – С. 152–163.
- Из истории общественной мысли Японии XVII–XIX вв. – М. : Наука, 1990. – 213 с.
- Лебедева О. И. Искусство Японии на рубеже XIX–XX веков : взгляды и концепции Оакура Какудзо / О. И. Лебедева. – М. : РГГУ, 2016. – 208 с.
- Скворцова Е. Л. Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века / Е. Л. Скворцова, А. Л. Луцкий. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив : Университетская книга, 2014. – 384 с.
- Совастеев В. В. Очерки истории Японии. От Токугава Иэясу до Хасимото Рютаро / В. В. Совастеев. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2008. – 296 с.

## Фукудзава Юкити о сущности цивилизации

*Фукудзава Юкити (1835–1901) известен не только как философ, писатель и переводчик, но и как общественный деятель. Он принимал активное участие в движении просветителей, развивал японское образование, стоял у истоков одного из круп-*

*нейших университетов в стране, а также активно продвигал свои идеи о развитии цивилизации на государственном уровне. Его мысли о просветительстве наиболее полно отражены в книге «Краткий очерк теории цивилизации» («Бунмэйрон-но гайряку», 1875), фрагмент из которой приведен ниже.*

### **Сущность цивилизации\***

В продолжение идей, представленных в предыдущей главе, необходимо обсудить происхождение западной цивилизации. Но сначала следует определить, что мы будем понимать под цивилизацией. Это довольно сложно сделать в данном конкретном случае, когда есть даже те, кто ставит вопрос о том, хороша или плоха цивилизация. Когда мы спрашиваем о причинах такого вопроса, то видим, что термин «цивилизация» может быть раскрыт в двух смыслах: широком и узком. В узком смысле термин «цивилизация» означает лишь возрастание того, что человек потребляет, и увеличение поверхностных атрибутов, добавляемых к ежедневным потребностям. В широком смысле термин «цивилизация» означает не только комфорт в ежедневных потребностях, но и обогащение знаний и взращивание добродетели для того, чтобы поднять человеческую жизнь на более высокий уровень. Если ученые станут различать эти два значения, то они устранят немало бесплодных споров.

В настоящее время цивилизация относительна, и ограничения сняты. Она является постепенным переходом от примитивного уровня. Человек по своей природе – животное социальное, и в изоляции он не может развивать свои врожденные таланты и интеллект. Общность семьи не исчерпывает возможности общества. Чем больше общество, чем больше людей встретятся друг с другом, чем больше человеческие отношения будут шириться, а их законы эволюционировать, тем более цивилизованной станет чело-

---

\* Фукудзава Юкити. Бунмэйрон-но гайряку = Краткий очерк теории цивилизации. Токио : Иванами-сётэн, 1931. С. 44–58. Пер. с яп. О. В. Язовской.

веческая природа и тем больше разовьется человеческий разум. Отсюда и термин «цивилизация» на английском языке. Он происходит от латинского *civitas*, что означает «народ». Цивилизация, таким образом, представляет собой процесс, посредством которого общество постепенно меняется к лучшему и принимает определенную форму – форму единой нации в отличие от состояния примитивной изоляции и беззакония.

Цивилизация – это наиболее важное, это цель всех человеческих начинаний. Мы можем рассматривать цивилизацию с точки зрения ее различных аспектов, таких как институты, изучение книг, торговля, промышленность, войны, государство и право; но если это все объединить и попытаться определить его относительную ценность, то какие критерии для этого нам следует использовать? Единственный критерий, который у нас есть, – это полезность: то, что движет цивилизацию, является полезным, а то, что ее замедляет, – пагубным. Цивилизация может быть представлена как большая сцена: учреждения, обучение, торговля и так далее – это ее актеры. Эти актеры, каждый из них, играют свою специфическую роль и, таким образом, вносят свой вклад в настроение, которое пытается выразить вся пьеса. Если каждый играет свою роль продуктивно, то игра получает аплодисменты от зрителей, и актеры считаются хорошими. <...>

Также цивилизация подобна океану, а ее различные институты, изучение книг и направленности подобны рекам, питающим его. Бывают большие и малые реки. Цивилизация также подобна складу. Все идет на склад: предметы первой необходимости, капитал, человеческие силы. Мир человека содержит много того, что должно вызывать отвращение, но если вещь способствует продвижению к цивилизации, то отвращения будут отброшены без каких-либо вопросов. Если брать крайние случаи, то даже тиранический деспот может способствовать прогрессу общества; и когда его правление оказывается эффективным в продвижении цивилизации, половина населения забудет его прежние злоупотребления и примет его авторитет. Сродни тому, как тратить деньги на что-то, чья цена непомерная; если предмет доказывает свою чрезвычайную полез-

ность, большинство людей забудет, сколько они потеряли, когда купили его. Такова человеческая природа.

Сейчас я хотел бы более подробно остановиться на некоторых конкретных проблемах цивилизации. Представим, что есть определенная группа людей. Внешне они счастливы и легко обретают вещи. Их налоги прозрачны, они не перегружены, опираются только на законы, а закон и порядок в обществе поддерживаются. Одним словом, основные требования жизни гарантируются настолько, что никто не может жаловаться. Но это всего лишь достижение материального благополучия, что очень эффективно блокирует рост человеческих знаний и добродетелей и держит людей от того, чтобы быть свободными. Их рассматривают как стадо коров или овец: приводят на пастбище, кормят, защищают от голода и холода. Такая ситуация означает больше, чем просто угнетение сверху: они обложены со всех сторон. Именно так айнов когда-то принимали в пределах княжества Мацумаэ в Хакодате<sup>1</sup>. Можно ли это назвать цивилизацией и просвещением? Можете ли вы найти признаки прогресса в знаниях и добродетель среди таких людей?

Возьмем еще одну группу людей. Их материальное благополучие не сравнить с тем, которое было у предыдущей группы, но все-таки это терпимо. Тем не менее то, что они в меньшей степени обладают материальным благосостоянием, компенсируется имеющимися у них достаточными возможностями, чтобы развиваться в знаниях и добродетелях. Некоторые из них выдвигают возвышенные теории, и их религиозные и моральные идеи высоки. Тем не менее общий принцип свободы вообще не был реализован; они сосредоточены только на тех вещах, которые ее подавляют. Некоторые из них приобрели знания и добродетели, но, как у бедных, которые получили пособие в питании и одежде, их приобретения были следствием не собственных усилий, а зависимости от других. Хотя некоторые из них ищут истинный путь, их поиски предприняты не по собственной воле, но с подачи других. Народы Азии являются таковыми; скованные теократическими государствами, они потеряли свою жизненную силу и опустили в крайности червеобразного раболепия. Можно ли это назвать цивилизацией

и просвещением? Можете ли вы найти признаки прогресса цивилизации среди таких людей?

Теперь возьмем третью группу людей. Они самодостаточны в материальных вещах, но не имеют общественного порядка и не обладают представлениями о равных правах. Власть государства подорвана, а сильные угнетают слабых. Общество находится в подчинении исключительно благодаря силе. Например, в древней Европе было именно так. Можно ли это назвать цивилизацией и просвещением? И хотя здесь зреют ее семена, мы еще не можем назвать данный этап цивилизацией.

Теперь давайте обратимся к четвертой группе людей, свободных и не испытывающих препятствий, без различия между значительным и ничтожным или сильным и слабым, где человек может дать волю своей энергии, основываясь на обмене равными правами со всеми остальными. И все же эти народы до сих пор не имеют представления о ценности социального общения. Каждый человек использует свои силы исключительно для себя, не учитывая всеобщее общественное благо. Так как эти люди не имеют никакого понятия о государственности или социальном общении, одно поколение сменяется другим, не идя дальше стадии своих предшественников. Независимо от того, сколько поколений проходит, нет никаких следов человеческой жизнеспособности на этой земле. Таковыми являются современные примитивные расы. И хотя у таких людей нет недостатка в духе свободы и равенства, можем ли мы назвать это цивилизацией и просвещением?

Ни в одном из представленных выше примеров люди не могут сказать, что достигли цивилизации. Что же тогда понимается под цивилизацией? Я могу утверждать, что к ней относятся и достижение материального благополучия, и возвышение человеческого духа. То есть как изобилие в удовлетворении ежедневных потребностей, так и уважение к совершенствованию человека. Это ли цивилизация, если удовлетворено только первое? Цель жизни заключается не только в добывании пищи и одежды. Если бы только это было целью человека, то он бы не отличался от муравья или пчелы. Это не может быть тем, что было уготовано Небом для людей.

С другой стороны, может ли просто духовный подъем быть назван цивилизацией? В таком случае все должны быть, как Янь Хуэй<sup>2</sup>, который обитал в скромной хижине и пил только воду. Это также нельзя считать волей Небес. Таким образом, должны присутствовать как материальные, так и духовные аспекты, прежде чем что-то можно называть цивилизацией. Кроме того, нет никаких ограничений материального благополучия или духовного совершенствования человека. Под материальным благополучием и духовным совершенствованием подразумевается то состояние, в котором эти два аспекта действительно двигают прогресс, и тогда цивилизация понимается как развитие обоих этих направлений. Исходя из того, что то, что производит благополучие человека и способствует его совершенствованию, является знанием и добродетелью, цивилизация, в конечном счете, будет обозначать прогресс знаний и нравственности человека.

Как я уже говорил ранее, достижение цивилизации – это самое важное. Она охватывает все аспекты человечества, ее возможности безграничны. Мы лишь сейчас достигли той стадии, когда истинный прогресс уже можно представить. <...>

Невежество и отсутствие добродетели – это болезни цивилизации. Искать конечный уровень цивилизации в современном мире – как искать совершенно здорового человека. Мир населяет огромное число людей, но покажите мне хотя бы одного человека, который ни разу не болел за всю свою жизнь. Я не думаю, что найдется хотя бы один. Даже если кажется, что человек здоров, то его здоровье относительно, оно наверняка отягощено парой незначительных заболеваний. В этом плане нация – как человек. Она может называться цивилизованной, но будет иметь недостатки. <...>

Форма правления – лишь один из элементов общества. И ее не следует принимать в качестве критерия целой цивилизации. Если форма оказывается неудобной, то она должна быть изменена, а если удобной, то ее можно сохранить. Цивилизация является только целью и стремлением человечества, и к ней ведет множество дорог. Разумный прогресс наступит только посредством долгого



процесса проб и ошибок. Поэтому идеи людей не должны быть обращены исключительно на одно направление. Необходимо экспериментировать на широком фронте, на этом и основана душа прогресса. <...>

---

<sup>1</sup> Имеется в виду практика обращения с айнами в период контроля северных территорий княжеством Мацумаэ в XVI–XVIII вв. – О. Я.

<sup>2</sup> Янь Хуэй – ученик Конфуция; в конфуцианских храмах он почитается как один из Четырех мудрецов. – О. Я.

### **Контрольные вопросы**

1. В чем состоит сущность цивилизации? Какие ее определения приведены в тексте?
2. О каких недостатках современных обществ пишет Фукудзава?
3. В чем заключается значимость самосовершенствования и добродетели согласно Фукудзава?
4. При каких условиях и при использовании каких способов можно, по Фукудзава, достичь цивилизации?

### **Оакура Какудзо о чайном искусстве**

*Искусствовед и просветитель Оакура Какудзо (1863–1913) получил известность благодаря созданию концепции японского национального искусства. Кроме того, он пропагандировал восточное искусство и эстетические представления Востока на Западе. В книге «Чайная церемония в Японии» («The Book of Tee», 1906) Оакура Какудзо представил свои размышления о чайной церемонии как квинтэссенции японского искусства.*

## Чайная церемония в Японии\*

### Чаша напитка рода человеческого

С. 37–39

Сначала чай употребляли в качестве лекарства, и постепенно он превратился в популярный напиток. Как утонченную забаву поэты впервые воспели чай в Китае VIII века. В XV веке японцы возвели его в культ для эстетов, получивший английское название тиизм (от слова «ти» – чай). Тиизм представляет собой культ, в основе которого поклонение всему прекрасному, что обнаруживается среди презренных проявлений повседневной жизни. Его поборниками насаждаются чистота и гармония, загадка обоюдного милосердия, романтика общественного порядка. По своей сути – это поклонение «несовершенству», и оно выглядит робкой попыткой совершить нечто возможное в условиях невыносимого существования под названием жизнь.

Философия чайной церемонии видится отнюдь не примитивным эстетством в обычном значении этого слова. Ею предполагается соединение эстетики и религиозного убеждения при определении взаимодействия человека и природы. Ею предполагается гигиена, потому что от человека требуется соблюдение чистоты своего тела; рачительность уюта в простоте вместо усложнения жизни роскошью; придается нравственная форма нашему восприятию пропорции относительно величия Вселенной. В ней воплощается истинный дух восточной демократии, так как все ее приверженцы ощущают себя аристократами вкуса. Благоприятным условием для распространения тиизма послужила затянувшаяся самоизоляция Японии от остального мира, располагавшая лучших представителей нации к самоанализу. Японские дома и привычки, одежда и кухня, керамика, глазурь, живопись, даже сама литература – все носит на себе отражение влияния тиизма. Всякий человек, изучающий культуру Японии, не может не заметить его присутствия. Тиизм пропитывает изящество благородных будuarов

---

\* Окакура К. Чайная церемония в Японии / пер. с англ. С. А. Белоусова. М. : Центрполиграф, 2014. 191 с.

и проникает в жилище простолюдинов. Наши крестьяне владеют искусством составления цветочных композиций, наш самый заурядный труженик способен в полной мере воспринять всю красоту скал и вод. В своем повседневном общении мы говорим о человеке, что внутри у него «отсутствует чай», если он не чувствует трагикомичный смысл личной драмы. А вот неукротимому эстету, не обращающему внимания на будничную трагедию и дающему волю своим необузданным эмоциям, мы ставим диагноз как человеку, внутри которого «перебор чая».

### **Школа чайной церемонии**

С. 61–62

Чай относится к произведениям искусства, и требуется рука мастера, чтобы извлечь из его листа благороднейшие свойства. По качеству чай делят на хороший и плохой. Точно так же, как картины относят к высокохудожественным произведениям и профанации (причем преобладает профанация). Единого рецепта приготовления безупречного чая не существует. Ведь не придумал же никто правил повторения таланта Тициана... Каждый раз при заварке листа требуется учитывать его особое взаимодействие с водой при нагреве, его унаследованные свойства, которые требуется раскрыть, пути передачи тайны чая. В нем всегда содержится настоящая красота. Как же нам не страдать от непреодолимой беды общества, упорно отказывающегося принимать данный простой и фундаментальный закон искусства и жизни! <...>

Как и во всяком искусстве, в приготовлении чая обнаруживаются свои исторические этапы и свои школы. Его основные этапы характеризуются употреблением кипяченого чая, взбитого чая и настоящего чая. Мы принадлежим к школе потребителей настоящего чая.

С. 78–79

Именно в японской чайной церемонии мы видим высшее воплощение идеалов чая. Наше успешное сопротивление монгольскому вторжению в 1281 году позволило нам сохранить сунское дви-

жение, кардинально остановленное в самом Китае нашествием с севера. Чай у нас стал больше чем идеализацией способа употребления напитка. Он – культ искусства жизни. Этот напиток превратился в предмет поклонения чистоте и изысканности, священнодействия, когда хозяин и гость общими усилиями воли достигают вершины земного блаженства. Чайная зала представлялась единственным прибежищем в тоскливом, никому ненужном существовании, где усталые путники могут встретиться, чтобы испытать из общего родника ценителей искусства. Сама церемония представляла собой произвольную постановку, замысел которой сплетался вокруг чая, цветов и живописи. Ни одного резкого цвета, нарушающего общий тон залы, ни одного звука, расстраивающего ход событий, ни жеста в нарушение гармонии, ни слова вразрез с единством окружающего пространства: все движения предписывалось выполнять просто и естественно. Таковы условия чайной церемонии. Как ни странно, их часто выполняли в полной мере. Во всем этом заключался глубокий философский смысл. Тиизм служил маской даосизма.

## Даосизм и дзэн-буддизм

С. 83–86

Связь дзэн-буддизма с чаем ни для кого давно не секрет. Мы уже отмечали, что чайная церемония появилась на основе ритуала дзэн-буддистов. Имя основателя даосизма Лао-цзы тоже неразрывно связано с историей чаепития. <...> Наш интерес к даосизму и дзэн-буддизму на текущий момент в основном заключается в тех представлениях относительно жизни и искусства, которые воплотились в теории под названием тиизм.

<...>

Дао буквально означает «путь». Его переводили с китайского языка как «путь человека», «абсолют», «закон», «естество», «абсолютная цель», «метод». Такие варианты нельзя назвать неверными, ведь использование слова «дао» даосами зависит от предмета исследования. <...> Дао – это скорее переход, чем путь. Это дух

космических перемен, вечный рост, который возвращается на круги своя, чтобы произвести новые формы бытия. Он извивается наподобие дракона, который служил любимым символом даосов. Он сворачивается и разворачивается наподобие облаков. О дао можно говорить как о великом преобразовании. Субъективно оно представляет собой настрой Вселенной. Оно абсолютно и относительно.

### С. 93–98

Однако главный вклад даосов в жизнь народов Азии пришелся на сферу эстетики. Китайские историки всегда вели речь о даосизме как «искусстве пребывания в мире», ведь его теоретики имеют дело с настоящим, то есть с нами самими. Именно в нас Бог встречается с природой, а вчера отделяется от завтра. Настоящее – это проходящая бесконечность, признанная сфера существования относительного. Относительность нуждается в упорядочении, а упорядочение – это искусство. Искусство жизни состоит в постоянном приспособлении к окружающим нас предметам. Даосы принимают обыденность такой, какая она есть, и, в отличие от конфуцианцев и буддистов, стараются найти прекрасное как раз в нашем мире скорби и тревог. <...>

Даосы утверждали, что человеческую комедию можно наполнить жизнью, если все будут хранить единство общества. Секрет успеха мирской драмы заключается в сохранении пропорции вещей и предоставлении места другим людям без утраты своего собственного положения. Для того чтобы достойно сыграть свои роли, надо знать содержание всей пьесы; нельзя терять замысел всеобщности в какой-то частности. Это Лао-цзы наглядно показывает на своей любимой метафоре, посвящений пустоте. Он утверждал, будто по-настоящему существенное пребывает именно в пустоте. Подлинную сущность помещения, например, можно найти в свободном пространстве между крышей и стенами, а не между самими крышей и стенами. Практическая польза кувшина заключается в пространстве, в которое можно налить воды, а не в форме кувшина или материале, из которого его изготовили. Всемогущество пустоты проявляется в том, что в ней помещается все. Движение возможно при наличии свободного пространства пустоты как

такового. Хозяином положения становится тот, кто сможет превратиться в свободное пространство для существования других людей. Целое всегда выше частного.

С такими своими представлениями даосы оказали громадное влияние на все наши теории действия, даже на теорию фехтования и рукопашного боя. <...> В искусстве актуальность того же самого принципа наглядно демонстрируется через полезность предположения. В недосказанности созерцателю предоставляется шанс домыслить предложенную идею, и тем самым великое произведение искусства неодолимо приковывает к себе внимание зрителя до тех пор, пока он фактически не сливается с ним. Там для вас образуется пустота, в которую вы можете проникнуть и заполнить ее своим художественным пафосом, на который окажетесь способным.

<...>

Если теперь обратить свое внимание на дзэн-буддизм, то легко ощутить его основы в учении даосизма. Дзэн – это имя, происходящее от санскритского слова «дхьяна», означающего «размышление». Сторонники дзэн-буддизма полагают, будто с помощью сосредоточенного размышления можно достичь предельного самопознания. Размышление-медитация представляется одним из шести путей достижения состояния Будды, и апологеты дзэн-буддизма утверждают, будто Шакия-Муни придавал особое значение данному методу в своих поздних учениях...

#### С. 100–104

Предметом поклонения у приверженцев дзэн-буддизма, как и даосизма, числится субстанция относительная. Один учитель дзэн-буддизма определяет его как искусство ощущения Полярной звезды на южном небосклоне. Истину можно познать только лишь через оценку противоположностей. Опять же буддисты, как и даосы, считаются последовательными апологетами индивидуализма. <...>

Дзэн-буддисты часто опровергали предписания традиционного (ортодоксального) буддизма точно так же, как даосы сопротивлялись конфуцианству. Для дзэн-буддистов с их абстрактным проникновением в суть вещей слова представлялись не чем иным, как обременением мыслительного процесса, а весь массив буддийских

писаний выглядит примитивными комментариями к личным умозрительным построениям. Последователи дзэн-буддизма стремились к прямому проникновению во внутреннюю суть вещей и видели в их внешних атрибутах только лишь препятствия для ясного познания истины. Именно из-за любви к абстракции дзэн-буддисты предпочитали черно-белые зарисовки искусным цветным картинам классической буддийской школы. Кое-кто из дзэн-буддистов даже вступил на путь иконоборчества, так как в них горело желание познать Будду в себе самих, а не через его изображения и символику. <...>

Особая заслуга наставников дзэн-буддизма перед восточной мыслью состояла в признании повседневности в равной степени важным явлением с духовностью. Они полагали, что в великой взаимосвязи вещей отсутствует деление на малое и большое, что атом наделен равным с Вселенной потенциалом. Стремящийся к совершенству человек должен открыть отражение внутреннего света как раз в своей собственной жизни. С этой точки зрения большую роль играла организация жизни обитателей монастыря дзэн-буддистов. Каждому монаху, кроме самого настоятеля, поручалась конкретная работа по уходу за монастырем. Забавно, но новообращенным поручали задания попроще, а самым уважаемым и заслуженным монахам доставались поручения скучные и требующие грубой силы. Такое распределение труда должно было служить укреплению дисциплины среди монахов, ведь все поручения следовало выполнять безукоризненно. Таким образом, серьезные разговоры заводились как раз во время прополки сада, разделки турнепса и заваривания чая. Идеология тиизма возникла из буддийской концепции величия в мельчайших событиях жизни. Из даосизма пришли основы эстетических идеалов, а дзэн-буддисты помогли внедрить их в жизнь.

### **Чайный павильон**

С. 110–114

Чайный павильон (сукия) представляет собой не более чем простую беседку – как мы ее зовем, соломенный шалаш. Исходное

значение иероглифов, из которых состоит слово «сукия», – «обитель воображения». Позже мастера чайной церемонии стали замечать по собственному усмотрению китайские иероглифы согласно своему личному представлению чайного павильона, поэтому слово «сукия» может обращаться в «обитель пустоты» или в «обитель асимметрии». Он может служить «обителью воображения» в виде временной конструкции, сооруженной специально для воплощения поэтических порывов. Он может являться «обителью пустоты», поскольку лишен убранства, но там разрешается кое-что разместить ради эстетического удовольствия. Он – «обитель асимметрии», так как посвящен поклонению несовершенству, и в нем специально некоторые вещи оставляют в незавершенном виде... Идеалы тиизма с XVI века до такой степени повлияли на нашу архитектуру, что крайняя простота убранства японского интерьера с его строгостью и целомудренностью кажется иностранцам практически бессодержательной.

<...> Внешне чайный павильон выглядит всегда непритязательно. Он меньше самого маленького японского домика, а строительные материалы, использованные для его возведения, должны служить намеком на изысканную бедность. Причем следует помнить о том, что все это представляется результатом глубоко продуманных художественных замыслов и что все детали проработаны даже с большей тщательностью, чем изыски, украшающие самые богатые дворцы и храмы. Достойный чайный павильон стоит дороже обычной усадьбы, так как подбор для него материалов, а также мастерство ремесленников требуют громадного внимания и точности исполнения замысла.

### С. 121–123

Свет в помещении даже в дневное время делался приглушенным, так как низкий карниз покатой крыши пропускал совсем немного солнечных лучей. Оформление павильона от потолка и до пола выполнялось в сдержанных тонах. Сами гости с тщательностью подбирали одежду неброских цветов. Все вокруг служило подтверждением выдержанности веками, все, что напоминало о недавних приобретениях, подлежало запрету. Можно было разве



что отметить, как резко выделяется на общем фоне бамбуковый черпак и льняная скатерть безупречно белого цвета и новая. Какими бы выцветшими ни выглядели интерьер помещения и чайные предметы, они поддерживались в абсолютной чистоте. Ни одной пылинки даже в самом темном углу не допускалось, ведь если она там окажется, хозяин лишался звания мастера чайной церемонии. Одной из первых предпосылок для признания человека мастером чайной церемонии считалось умение наводить порядок: подметать, мыть и чистить. С самого начала существовало искусство наведения чистоты и протирания пыли. При этом древние металлические изделия совсем не требовалось драить с бескрайним рвением, присущим голландской домохозяйке. Капающую из цветочной вазы воду вытирать не следовало, ведь она наводила на мысль о росе, свежести и прохладе.

#### С. 126–129

То, что чайный павильон надо было сооружать отнюдь не ради удовлетворения чьего-то индивидуального вкуса, навязывалось принципом жизненной силы искусства. Ценность искусства при этом заключалась в правдивом отображении современности. Это не значит, что можно забыть об интересах грядущих поколений, просто надо стремиться к более полному наслаждению настоящим. Дело не в том, чтобы отказываться от творений прошлого, а в том, чтобы постараться приучить к ним свое сознание. <...>

Под термином «обитель пустоты» кроме передачи смысла теории даосов о всеобщей содержательности подразумевается представление о непрекращающейся потребности в изменении мотивов декора. Чайный павильон не заставляется практически ничем кроме того, что можно туда внести на время для поддержания скоротечного эстетического настроения. На этот случай в него вносят кое-какие подходящие произведения искусства, а все остальное подбирается и расставляется таким образом, чтобы усилить красоту основной темы. Человеку не дано наслаждаться несколькими музыкальными произведениями одновременно, и истинное восприятие прекрасного представляется возможным только лишь через сосредоточение на каком-то центральном мотиве. Следовательно,

при желании можно увидеть, что система убранства нашего чайного павильона радикально отличается от той, что принята на Западе, где жилые интерьеры домов часто превращаются в музейные экспозиции. Японцу, привыкшему к простоте убранства и частой смене декоративных приемов, интерьер западного дома, постоянно набитого самыми разнообразными картинами, статуями и просто безделушками, представляется примитивным выставлением напоказ своего богатства. Требуется бескрайнее знание предмета, чтобы по достоинству оценить неизменность вида даже рядового шедевра, и на самом деле требуется беспредельный объем художественного чутья у тех, кому приходится изо дня в день существовать среди такого изобилия цвета и формы, которое мы часто видим в домах европейцев и американцев.

Для «обитатели асимметрии» предназначается еще один сегмент схемы убранства. Западные критики многократно обращали внимание на отсутствие в японских произведениях искусства симметрии. Это тоже результат воплощения идеалов даосизма в реальность через дзэн-буддизм. <...>

### С. 132–133

Простота чайного павильона и его достоинство без малейшей вульгарности делают его настоящим святилищем, куда не проникает томление внешнего мира. Здесь и только здесь можно сосредоточиться на безмятежном обожании красоты. В XVI веке в чайном павильоне можно было позволить себе роскошь отдохнуть от трудов и беспощадным воинам, и вельможам, занятым объединением и восстановлением Японии. В XVII веке после установления власти строгого формализма династии Токугавы в нем появилась единственная возможность для свободного общения носителей художественного духа. Перед великим творением искусства все были равны – даймё (средневековый японский феодал), самурай и простолюдин. В наши дни индустриализации настоящая утонченность становится все труднее доступной по всему миру. Разве нам не нужен чайный павильон больше, чем когда бы то ни было?

## Восприятие прекрасного искусства

С. 140–150

В данной сказке (о том, как приручали волшебную арфу. – *О. Я.*) получила художественное отражение тайна оценки прекрасного искусства. Шедевр представляет собой гармоничное сочетание звуков, затрагивающих наши лучшие чувства. Настоящее искусство – это Пай-я, а мы – это арфа из ущелья Лунмынь. При волшебном прикосновении прекрасного просыпаются тайные струны нашего существа, в ответ на такое прикосновение в нас возникают возбуждение и дрожь. Рассудок откликается на зов разума. Мы слышим недосказанное и всматриваемся в невидимое. Настоящий мастер воспроизводит неизвестные нам ноты мелодии. Давно забытые события всплывают у нас в памяти в новом своем обличье. Подавленные страхом надежды, тоска, причины которой мы побоялись признать, возникают в новом свете. Наше сознание выступает в роли полотна, на которое художник наносит свои краски; их цвет определяется нашими эмоциями: свет радости проступает контрастно, боль досады – тенями. Шедевр получается из нас, а мы – из шедевра.

Отзывчивая общность умов, необходимая для оценки прекрасного искусства, требует взаимных уступок. Настоящий ценитель должен вырабатывать надлежащее отношение к теме, чтобы воспринимать предназначенный ему посыл, точно так же, как художник обязан знать, как свой посыл передать ценителю. <...>

Шедевр для настоящего ценителя становится реальностью жизни, к которой мы притягиваемся узами товарищеских отношений. Настоящие мастера не умирают, так как их любовь и страхи остаются жить в нас снова и снова. Нас привлекает скорее душа, чем рука творца, скорее сам человек, чем его техника, – чем гуманнее призыв, тем глубже наш отклик. Все дело в тайне понимания между мастером и нами, когда, слушая произведение поэзии или романс, мы переживаем и радуемся вместе с героем или героиней. <...>

<...>

В искусстве выше всего ценится соединение родственных душ. В момент знакомства любитель искусства превосходит самого себя. Одновременно он существует и не существует. Он ощущает мимолетность бесконечности, но не может выразить словами своего восторга, так как у глаз отсутствует язык. Освобожденный от оков материи, его дух трепещет в ритме вещей. Именно так искусство уподобляется религии и одаривает человечество благородством. Именно благодаря этому шедевр приобретает свой сакральный смысл. В древности японцы хранили произведения великих художников с большим благоговением. Мастера чайной церемонии охраняли свои сокровища с религиозным умением, и подчас приходится открывать несколько вложенных один в другой ящиков, пока доберешься до самой святыни – свертка шелка, среди складок которого находится святая святых. Редко когда предмет выставлен напоказ, да и то только для посвященных гостей...

<...>

Стоит помнить тем не менее, что искусство ценится до той меры, в какой оно общается с нами. Язык может представляться универсальным, если мы сами проявляем универсальность в своих симпатиях. Ограниченность нашей натуры, сила традиций и условностей, а также наши врожденные инстинкты сужают наши способности к художественному наслаждению. Наше собственное своеобразие служит в известном смысле препятствием для нашего понимания вещей; а наша художественная личность ищет своих собственных взаимосвязей с творениями авторов прошлого. Совершенно справедливо говорят, что по мере воспитания наши способности к достойной оценке высокого искусства расширяются, и у нас появляется возможность наслаждаться многими до того неизвестными проявлениями красоты. Тем не менее в конце-то концов мы видим только наше собственное отражение во Вселенной, так как наши частные предпочтения диктуют образ наших восприятий. Мастера чайной церемонии собрали всего лишь предметы, подпадающие строго в пределы их собственного восприятия.

<...>

Очень жаль, что в наши дни все показное восхищение искусством идет совсем не от души. В условиях внедрения западной демократии люди шумят по поводу того, что толпой считается лучшим, без оглядки на свои чувства. Они хотят изделий дорогих, а не изысканных, модных, а не на самом деле красивых. Народным массам листание иллюстрированных периодических изданий, представляющих собой продукт их собственного индустриализма, доставляет больше легко перевариваемой пищи для художественного развлечения, чем произведения итальянских мастеров Раннего Возрождения или мастеров эпохи Асикага. Хотя они притворяются, будто восхищаются и ими тоже. Само имя художника для них важнее, чем качество его творчества. Один китайский критик уже жаловался много столетий назад так: «Народ критикует картину по слухам, не видя ее как таковую». Как раз отсутствие настоящего понимания следует назвать причиной появления псевдоклассического ужаса, который сегодня встречается нам, куда ни повернись.

Еще одна распространенная ошибка кроется в том, что мы смешиваем искусство с археологией. Преклонение перед древностью можно назвать одной из прекраснейших черт человеческой натуры, и похвально развивать его в себе еще дальше. Древние мастера совершенно справедливо заслуживают почитания за открытие пути к просвещению грядущих поколений. Наше уважение вызывает уже тот факт, что они блестяще выдержали испытание критикой на протяжении всех этих веков и дошли до нас во всей своей славе. Было бы на самом деле глупо оценивать их достижения просто по категории древности происхождения. И все же мы уступаем нашей исторической симпатии, пересиливающей нашу художественную разборчивость. Мы приносим цветы с чувством признательности художнику, когда он уже упокоился в своей могиле. В XIX веке, когда зарождалась теория эволюции, у нас к тому же развилась привычка упускать из виду частности, характерные для конкретного предмета. Коллекционер занят поиском предметов определенного исторического периода или школы, и он забывает, что один-единственный шедевр способен рассказать нам больше, чем любое множество рядовых изделий конкретного времени истории

или художественной школы. Мы слишком увлеклись классификацией, и поэтому нам достается совсем мало радости. Проклятием многих музеев стало принесение эстетики в жертву так называемому научному методу составления экспозиции. <...>

### **Мастера чайной церемонии**

С. 181–185

В религии будущее не зависит от нас. Настоящее в искусстве вечно. Мастера чайной церемонии придерживались такого мнения, что настоящую оценку искусства может дать лишь тот, кто с его помощью оказывает влияние на жизнь. Тем самым они пытались строить свою повседневную жизнь по высочайшим стандартам утонченности, достижимой в чайном павильоне. При любых обстоятельствах следовало сохранять душевное равновесие, а беседу следовало вести так, чтобы никоим образом не нарушать гармонии окружающей обстановки. Крой и цвет одежды, осанка и манера ходьбы – все это должно производить впечатление о человеке как артистической личности. Ни малейшего послабления в этом деле не допускалось, так как прикасаться к прекрасному имеют право одни только красивые люди. Таким образом, мастера чайной церемонии стремились выступать в качестве не просто художника, а материального воплощения искусства как такового. Можно сказать, что речь идет об эстетстве дзэн-буддистов. Если мы избрали признание данного учения, тогда надо искать совершенства во всем. <...>

<...>

Все величие влияния мастеров чайной церемонии на попрание искусства совсем ничто по сравнению с тем, что они привнесли в образ жизни своего народа. Мы ощущаем присутствие мастеров чайной церемонии не только в проявлениях изысканного общества, но и к тому же в расположении всех наших домашних деталей. Многие наши тонкие блюда, а также наша манера их подачи на стол изобретены именно ими. Они учат нас носить одежду только сдержанных тонов. Они научили нас в надлежащем настроении

подходить к цветам. Они привили нам естественную любовь к простоте и показали нам красоту смирения. Фактически вместе с их постулатами в жизнь народа вошел чай.

### **Контрольные вопросы**

1. В чем состоит суть философии чая и чайной церемонии?
2. Какие принципы даосизма стали эстетическими идеалами чайной церемонии?
3. Какие черты учения школы Дзэн были выражены посредством практики чайной церемонии?
4. Что характерно для пространства чайной комнаты? В чем состоят особенности ее убранства, что отличает ее от западноевропейских интерьеров?
5. Какое значение имеет японское искусство для современности?

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

### А

Аматэрасу, божество 18, 31, 33–36,  
38, 40, 44, 55, 100, 109, 110, 113,  
115, 116  
Амида, будда 8, 65, 69, 70, 78, 79  
Араи Хакусэки 97  
Асами Кэйдзай 41  
Асикага, школа 97

### В

ваби 126, 128, 129, 132, 134  
Вайрочана, будда 18, 37, 51  
Ван Янмин 97  
Ватараи синто → Исэ синто  
Ватараи Юкитада 38

### Г

Годзам бунгаку 96  
Гэнсин 69, 74

### Д

Дадзай Сюндай 98, 116  
Дайнити, будда 38, 51  
Дарума 71  
Дзёдзицу, школа 65  
Дзёдо, школа 8, 64, 66, 69  
Дзимму, император 36, 44, 49  
Дзэами Мотокиё 131  
Дзэн, школа 8, 15, 16, 66, 68, 71–74,  
95–97, 137, 147, 149, 150, 153, 157,  
160  
Дзякуан Сонтаку 128, 138,  
Догэн 66, 72, 73, 80, 81, 85  
Досё 65  
Дун Чжун-шу 88

### Ё

Ёгакуся, школа 117, 118  
Ёсида Канэтомо 7, 39, 50, 60  
Ёсида Кэнко-хоси 130  
Ёсида синто 7, 39, 40  
Ёсикава Корэтару 39, 40  
Ёсикава синто 7, 39

### И

Идзанаги, божество 29, 34, 43, 108, 109,  
112, 115  
Идзанами, божество 29, 34, 109  
ики 126, 131–134  
Иноуэ Тэцудзиро 120  
Исида Байган 19  
Исэ синто 7, 38, 39  
Исэ, святилища 36, 38, 51, 54  
Итидзан Итинэй 96  
Ито Дзинсай 98

### К

Каваками Тогай 134  
Каваками Хадзимэ 120  
Када Адзумамаро 99  
Каибара Экикэн 97  
Кайтокудо, академия 7, 19  
Камо Мабути 99  
Като Хироюки 118  
кё 7, 11  
Китабатакэ Тикафуса 39  
Когакуха, школа 8, 98  
Кодзики 28, 32–34, 41, 42, 47, 49, 50, 52,  
91, 99, 109, 111, 115  
Кокутаку, школа 8, 13, 41, 98  
кокутай 13, 120, 124



Конфуций 8, 12, 86–88, 91, 95, 97,  
102, 111, 144  
Куваки Гэньёку 120  
Кукай 18, 66–68  
Куки Сюдзо 132  
Кумадзава Бандзан 18, 25, 98  
Куса, школа 66  
Куя 69  
Кэгон, школа 7, 18, 66, 120  
Кэнко-хоси → Ёсида Кэнко-хоси

## М

Манъёсю 99, 126, 128  
Махаяна, буддизм 61, 62  
Мацуо Басё 129  
Мёамбо Эйсай 72  
Минабути-но Сёан 89  
Мито, школа 13  
Миура Байэн 19  
Миякэ Сэцурэй 120  
моно-но аварэ 126, 127, 130, 134  
Монтосю, школа → Синсю, школа  
Мори Аринори 118  
Мори Огай 134  
Мотоори Норинага 28, 99–101,  
107, 108, 116, 126  
Мурасаки Сикибу 127  
Мурата Дзюко 128, 129, 131  
Мусо Сосэки 96  
Мэйрокуся, общество 118, 119,  
122, 138  
Мэн-цзы 88

## Н

Нагата Хироси 20, 21, 27  
Накамура Масанао 119  
Накаэ Тёмин 14, 21, 119, 133  
Накаэ Тодзю 18, 98  
Нидзё Ёсимото 130  
Ниниги, божество 35, 43, 55, 116  
Ниси Аманэ 9, 13, 118, 121, 133

Нитирэн 66, 70  
Нитирэн, школа 8, 70  
Нихон сёки 33, 36, 52, 55, 60, 91, 109,  
111, 112  
Нихон-Дарума, школа 8, 71, 72  
Нонин 71, 72  
Нэмбуцу 15, 16, 74, 75, 78, 80

## О

Огю Сорай 98  
Одзин, император 49, 89  
Оёмэйгакуха, школа 18  
Окакура Какудзо 9, 119, 135–138, 144,  
145  
Ониси Хадзимэ 120, 134  
Оно Ясумаро 32, 42, 48, 49, 52  
Оокунинуси, божество 35  
Осно Хэйхатиро 98

## П

Пятикнижие 86, 92, 97

## Р

Рёбу синто 7, 18, 38, 50  
Рёнин 69  
Риндзай, школа 8, 71–73  
Риссю, школа 66

## С

саби 126, 128, 129, 132, 134  
Сайтё 51, 66, 68  
Санрон, школа 65  
Сато Наоката 41  
Сётоку Тайси 12, 14, 52, 59, 89  
Сиддхартха Гаутама 61  
Сингаку, учение 7, 19  
Сингон, школа 7, 18, 37, 54, 60, 64,  
66–68, 72  
Синран 66, 69, 70  
Синсю, школа 8, 66, 69, 70  
сисо 7, 11–14

Сото, школа 8, 71–73, 80  
Сугавара Митидзанэ 91, 92  
Суйка синто 7, 39–41  
Суйко, императрица 14, 49, 59  
Сусаноо, божество 34, 35, 44, 116  
Сэй Сёнагон 127  
Сэн-но Рикю 129, 131  
Сюгэндо, движение 37  
Сюсигакуха, школа 8, 97

## Т

Тайгэнсонсин, божество 39  
Такамуку Куромаса 89, 90  
Тодайдзи, храм 18, 37  
Тоё Сэсю 131  
Тоёукэ, божество 38  
Томинага Накамото 19  
Тояма Сёити 133  
Тэмму, император 45–47, 90  
Тэндай, школа 8, 37, 38, 64, 66,  
68–72, 74, 120  
Тэндзи, император 90  
Тэннф 15, 16, 31, 100  
тэцугаку 9, 13, 14, 118

## У

учение о Чистой земле 8, 65, 66,  
69–71, 74, 75, 78, 80  
Уэки Эмори 120  
Уэсуги Норидзанэ 97

## Ф

Феноллоза, Эрнест Франциско 9,  
133–136  
Фудзивара Садаиэ 130  
Фудзивара Сэйка 97  
Фудзивара Сюдзэй 130  
Фудзивара Тэйка → Фудзивара Садаиэ  
Фукко синто 39, 41, 100  
Фукудзава Юкити 8, 119, 121–124,  
138, 139

## Х

Хатано Сэйити 120  
Хатиман, божество 37  
Хаяси Радзан 25, 97, 101  
Хинаяна, буддизм 61, 62  
Хирата Ацутанэ 41, 100, 117  
Хонэн Сёнин 66, 69  
Хоссо, школа 64, 65

## Ц

Цукиёми, божество 34

## Ч

Четверокнижие 86, 87  
Чжоань Дэгуан 71  
Чжу Си 8, 13, 92–97, 101, 102

## Ш

Шакьямуни, будда 59, 81, 88

## Э

Эйхэй Догэн → Догэн  
Эккан 65

## Ю

югэн 126, 130–132, 134  
Юйицу синто → Ёсида синто

## Я

Ямага Соко 98  
Ямагата Банто 19  
Ямадзаки Ансай 25, 40, 41  
Янмин, школа 8, 97, 98

Учебное издание

Язовская Ольга Валерьевна

# СТАНОВЛЕНИЕ ЯПОНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Учебно-методическое пособие

Заведующий редакцией *М. А. Овечкина*

Редактор *Е. И. Маркина*

Корректор *Е. И. Маркина*

Компьютерная верстка *Г. Б. Головина*

Подписано в печать 23.11.17. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Цифровая печать.

Уч.-изд. л. 8,4. Усл. печ. л. 9,53. Тираж 50 экз. Заказ 238.

Издательство Уральского университета

Редакционно-издательский отдел ИПЦ УрФУ

620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Тел.: +7 (343) 389-94-79, 350-43-28

E-mail: [rio.marina.ovechkina@mail.ru](mailto:rio.marina.ovechkina@mail.ru)

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ

620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Тел.: +7 (343) 358-93-06, 350-58-20, 350-90-13

Факс: +7 (343) 358-93-06

<http://print.urfu.ru>

Для заметок

